

LA *METANOIA*: UNA CONVERSIÓN DE LAS PASIONES EN AGUSTÍN

MARTÍN EUGENIO GIRALDO



UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI, 2011

LA *METANOIA* UNA CONVERSIÓN DE
LAS PASIONES EN AGUSTÍN

MARTÍN EUGENIO GIRALDO.

Monografía de Grado para obtener el título de
Maestría en Filosofía

JEAN-PAUL MARGOT

Ph.D.. en Filosofía

Director

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI, 2011

AGRADECIMIENTOS

En la presente Tesis, directa o indirectamente, participaron varias personas leyendo, opinando y dando ánimo; a ellos les doy mis más sinceros reconocimientos.

Agradezco al Dr. Jean-Paul Margot por su confianza y apoyo, por la paciencia y por la dirección de este trabajo; igualmente al profesor François Gagin quien por sus conocimientos del Estoicismo, y demás escuelas del pensamiento de la antigüedad, me entregó valiosos aportes; y, por último pero no menos importante, al profesor Mauricio Zuluaga por sus comentarios en todo el proceso de elaboración de la Tesis y sus atinadas correcciones.

Gracias también a mis compañeros y demás maestros, que me aportaron sus conocimientos. A mi madre y a mi hermano que me acompañaron en esta aventura que significó la Maestría y que, de forma incondicional, entendieron mis ausencias y mis malos momentos. A Jorge Aparicio y Andrés Acevedo por sus correcciones y aportes y a las demás personas que me apoyaron.

Gracias a todos.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	1
1. LA VOLUNTAD Y LAS PASIONES EN AGUSTÍN	7
2. SOBERBIA Y LIBIDO, LAS DOS PASIONES PRINCIPALES EN EL LIBRO XIV DE LA <i>CIUDAD DE DIOS</i>	31
3. LA CONVERSIÓN DE LAS PASIONES EN AGUSTÍN	50
CONCLUSIONES	70
BIBLIOGRAFÍA	74

RESUMEN

La *Ciudad de Dios* es el intento de Agustín por demostrar a sus contendores la necesidad de la buena pasión llamada *humildad*. El fin planteado por Agustín en esta obra, es demostrar como la soberbia puede ser cambiada en la pasión laudable de la humildad. La transformación de la psiquis humana, de soberbia a humilde, implica un cambio de dirección y de forma de vida (*metanoia* o *conversión*). La *metanoia* se da cuando el ser humano se reconoce imperfecto (*deformis*) y busca la *buena pasión* de la humildad, para retornar al antiguo Orden, como lo explicita Agustín en el prólogo a su monumental obra *La Ciudad de Dios*: “Soy consciente de la fuerza que necesito para convencer a los soberbios del gran poder de la humildad”¹. En la *Ciudad de Dios* el autor desarrolla la idea de los amores, el amor a sí mismo hasta el menosprecio de Dios, y el amor a Dios hasta el *menosprecio* de sí. El amor al mundo es un amor inferior, en el orden jerárquico que propone Agustín, porque busca la felicidad o disfrute en las cosas que cambian y son finitas, sin la esperanza de la *vida futura*. Es un amor engreído y soberbio, que separa al ciudadano del “otro”, un amor pecador (*cupiditas*).

La reflexión sobre las “*malas pasiones*” del alma (*morbi* o *vitiosas passiones*), es el intento filosófico y personal de Agustín por alcanzar la felicidad constante y eterna. Las pasiones se relacionan con la noción de “vida feliz” y de “gozo” (*beata vita et gaudium*) porque por medio de la voluntad, con la ayuda de la razón y de la gracia, el ser humano adquiere un dominio de sus propias pasiones y acciones. La libertad de la voluntad o libre albedrío, dada por Dios a la criatura en el momento de la creación, es la *libertad de actuar*. La voluntad

¹*Ciudad de Dios*. I. Prólogo.

permite decidir entre dos alternativas: el *bien* y *mal*. Las dos ciudades se fundamentan en la buena y mala voluntad (*voluntas*), y se hallan en eterna lucha producto de un determinado amor; porque según sea recto o perverso, es la acción humana de quienes las habitan. Presentado el concepto de amor de estas dos maneras hay dos tipos de pasiones, unas conforme a la ley y otros conforme a la voluntad mala. Por voluntad mala se entiende el *deseo* de los hombres por vivir conforme a las cosas exteriores, a las cosas creadas, y no conforme a la interioridad, o para usar el término agustiniano, al espíritu:

A los dos tipos de seres humanos les corresponde un tipo de sociedad: “Una, la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra, la de los que siguen el espíritu, logrando cada uno vivir en paz propia cuando han conseguido lo que pretenden”². Para analizar la *transformación de las pasiones* en la filosofía agustiniana se divide el trabajo en tres capítulos. En el primero se presenta la relación que existe entre la voluntad o libre albedrío y las pasiones. En el segundo capítulo se analizan dos de las pasiones principales en el libro XIV de la *Ciudad de Dios*: la *soberbia* y la *libido*. En el capítulo tercero se examina la *conversión de las pasiones* en afectos laudables; y por último se presenta las conclusiones.

Palabras claves

Moral, Ética, Agustín, voluntad, pasiones, amor, virtud, conversión, religión, felicidad, espiritualidad y sociedad.

² *Ciudad de Dios*. XIV, 1.

INTRODUCCIÓN

Desde los orígenes mismos del conocimiento occidental, en la Grecia clásica, los filósofos ocupados en las preguntas que conducen a hallar la vida feliz se han planteado el problema de las *pasiones humanas*, generando grandes controversias a lo largo de la historia de la filosofía. A menudo se lee, en algunos de ellos, que las *pasiones perjudican y destruyen al ser humano* y, que por lo tanto, hay que suprimirlas de la condición humana. La escuela estoica, que gozó de un gran prestigio en el mundo romano, se empeñó en plantear que el ser humano podía llegar a *liberarse de las pasiones*, o enfermedades mentales por medio de la razón³ para encontrar la vida feliz (*ευδαιμονία*), en una especie de imperturbabilidad.

El tema de las pasiones está unido desde entonces a la felicidad humana, que es el principal interés de la acción y de la reflexión filosófica. Agustín, filósofo del siglo IV, expone de forma madura el conflicto entre pasión y razón, retomado de la tradición filosófica que discute y modifica notablemente, para presentar su noción de *eudaimonia* en el marco de la filosofía Cristiana. Él llega a la *forma de vida cristiana*, después de pertenecer a otros movimientos, motivado en gran parte por el filósofo Ambrosio. Libremente escoge una doctrina moral y la hace suya, se apropia de sus dogmas⁴ e intenta ser consecuente con ellos; en otras

³ La plena felicidad, según los estoicos, presupone un estado de ausencia absoluta de pasiones (*ataraxia*). CICERÓN en *Tusculanas*. V, 9, 22., expone lo siguiente: “*Por otra parte, dicen (los estoicos) que la fuente de todas las perturbaciones es la “intemperancia”, la cual es un alejarse de toda la mente y de la recta razón, tan desviada de la prescripción de la razón, que de ningún modo puede ni regirse ni contener los apetitos del alma*”.

⁴ Las escuelas romanas se basaban en dogmas para llegar a la felicidad. En este sentido CONCHE dice lo siguiente: “En efecto, el estoicismo y el epicureísmo son filosofías dogmáticas: nos presentan las cosas tal como son, es decir, nos presentan la verdad. Tal verdad tiene la forma de un conjunto de verdades que entrelazadas constituyen un sistema.” CONCHE. *El pirronismo en el Método*. P. 65

palabras, se adhiere a un “modelo de vida”⁵ porque sus máximas le atraen y le permiten explicar mejor el mundo en el que vive.

Desde los escritos de juventud indaga por la noción de *vida buena* y su relación con las emociones. Sin embargo, es en sus escritos de madurez donde halla que la *felicidad* consiste en la posesión de la vida, el mayor de los bienes humanos⁶; bien que constantemente está en peligro de perderse por la proximidad con la muerte.

El tener la vida y sentir que ella misma en cualquier momento se va, dado su carácter de finitud, produce en el *interior* del ser humano un agite inexplicable por el miedo (*tristitia*) a su pérdida. La pasión de la tristeza, como perturbación anímica, hace que el *hombre* viva constantemente *angustiado* mientras transcurre su existencia en esta tierra.

El desasosiego en el interior del ser humano, en la propia voluntad, produce el *temor* a perder el mayor bien humano, la vida misma. La crisis existencial de perder la vida, o dispersarla en las cosas terrenas, conduce al filósofo a indagar como perpetuar ese deseado bien en el *tiempo*.

La elección del tema de las *pasiones humanas* nace como un interés por conocer esa parte del ser humano, con frecuencia rechazada o subvalorada, por lo general, se escucha que se deben evitar para no ser esclavos de las mismas, para sustentar su importancia en la vida del ser humano. Se escoge la obra de Agustín, que trata de moral, de política, de teoría social, de psicología,

⁵ En la época de Agustín existen diversas corrientes filosóficas y religiosas como el epicureísmo, el escepticismo, el maniqueísmo, entre otras, algunas de las cuales eran dogmáticas, es decir se basaban en preceptos para hallar la vida feliz. A estas escuelas o *formas de vida* se podía entrar y salir libremente. Al respecto ver: HADOT. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. P. 25 y ss.

⁶ ARENDT. *El concepto de amor en san Agustín*. P. 27.

de filosofía, de historia y de teología⁷, para observar el paso de una mala a una buena voluntad, limitado al ámbito de la moralidad.

La dificultad para Agustín⁸ al tratar las pasiones es la *vida interior* que tiene dos anhelos o amores: el amor a sí hasta el menosprecio de Dios y el amor a Dios hasta el menosprecio de sí⁹. Entre estas dos fuerzas, una que apetece lo mundano y otra que desea la espiritualidad en lo profundo de la conciencia, se produce un choque. La pugna entre estos dos amores, o voluntades, sostiene la importancia de las pasiones en la filosofía agustiniana. Las obras en las cuales se hace la investigación del tema de la patología - que antes de que apareciera la psicología moderna hacia parte del *Estudios del Alma* - son: *La Ciudad de Dios* y *Las Confesiones*, haciendo uso de algunos comentaristas y críticos.

Escrita en 22 libros, hacia los años 413 y 427 y bajo la inspiración de La Eneida, *La Ciudad de Dios* recrea dos deseos en pugna, dos amores como los llama Hannah Arendt¹⁰, que desde el *origen* mismo del ser humano han estado en constante contradicción. En esta obra se expone la cosmovisión cristiana, al igual que la teoría política donde Dios es soberano y reina con prudencia, justicia y sabiduría sobre su creación. La unión de la creencia y del saber aparece en varios de sus escritos, pero es en este texto donde mejor desarrolla

⁷ WEITHMAN, P. Escribe lo siguiente al respecto: "Discussions of politics can be found in a number of Augustine's writings, but these are generally conducted in service of conclusions which neither we nor he would regard as philosophical. Indeed it is questionable whether Augustine thought that political philosophy has a subject-matter which should be sharply distinguished from the subjectmatters of other areas of philosophy or of political enquiry. His own treatments of political subjects draw heavily upon ethics, social theory, the philosophy of history, and, most importantly, psychology and theology. It is possible to recover a distinctive set of political views from Augustine's texts." WEITHMAN. '*Augustine's political philosophy*', in *The Cambridge Companion to Augustine*. P. 234.

⁸ Agustín nace el 13 de noviembre del año 354, en Tagaste provincia de Numidia, situada al Norte de África, ahora llamada Souk-Ahras Argelia, de padre pagano: Patricio y de madre cristiana: Mónica. Al respecto ver: OROZ. *San Agustín el hombre, el escrito y el santo*. P. 17

⁹ RUIZ. Conocimiento y conversión en San Agustín. P. 23.

¹⁰ ARENDT, *op. Cit.*, P. 137.

las dos nociones a partir de la historia y de la filosofía. *La Ciudad de Dios* es una obra de carácter político que consta de dos partes bien diferenciadas: en la primera el autor presenta el periodo histórico-romano desde sus inicios, como la ciudad de demonios, es decir de dioses humanizados, a la cual llama *Ciudad Terrena*; y en la segunda parte opone la *Ciudad del Bien*, donde todo es gobernado por Dios. La *Ciudad de Dios* es según el autor una sociedad *justa* donde reina la *verdadera felicidad* y la *caridad* entre sus habitantes.

Las Confesiones, más allá de ser un manual de vida, es la puesta en escena de un *hombre* concreto que siendo pecador, es decir apasionado, busca *curar* su mente para llegar a ser feliz. Es la búsqueda de la felicidad de un *hombre*, que siendo y reconociéndose pasional, realiza el *ejercicio filosófico* más difícil, *mirar sobre sí mismo*. La confesión es el *ejercicio terapéutico* que encuentra el autor para hallar *la perfección moral individual* y seguir la *vida interior*, moderando las *tentaciones* del mundo. La constante angustia por llegar a poseer la vida feliz (*beata vita*) y el escrutinio interno, la mirada desesperada y profunda que hace de su propio “yo” (*de su existencia*), conducen al filósofo a hallar la relación que existe entre él y su Dios, que es a la vez su interlocutor, como lo expresa Arendt:

Lo que San Agustín espera de Dios es una respuesta a la cuestión “¿quién soy yo?” -cuestión que toda la filosofía anterior había dado por supuesta, por sabida-. O dicho de otro modo, la búsqueda renovada de su yo fue lo que finalmente le llevó hacia el Dios a quien no le pedía le revelase los misterios del Universo ni le despojase las perplejidades del Ser. San Agustín pregunta a Dios en orden a “oírle a Él acerca de mí mismo” y en orden a “conocerme de este modo a mí mismo”. “Buscando a Dios fuera de mí mismo”, en las manifestaciones espléndidas de su creación, no encontró “al Dios de mi corazón”. Su espíritu, el espíritu de Dios (la “luz de mis ojos”) “no estaba conmigo,

pues estaba dentro de mí, mientras yo la buscaba fuera de mí”¹¹. El reparar en sí mismo y “entrar en la región de la intimidad” ocurrió bajo la guía de Dios. San Agustín fue capaz de encontrarse a sí mismo sólo cuando Dios le prestó ayuda en la empresa. El auto descubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden, pues “al retirarme a mi interior he dejado de pertenecer al mundo. Tal es la razón de que Dios venga entonces en mi ayuda”. En cierto sentido yo pertenecía desde siempre a Dios¹².

La singularidad de la pregunta *¿Qué busco cuando busco a Dios?* lleva al autor a ocuparse de las *pasiones* y de la *humana felicidad*. La fascinación con la cual entreteje la relación entre Dios y la libertad individual, nos permite un acercamiento a su obra en vista a esclarecer el paradigma del cambio, que es a la vez el tránsito personal, que hace el autor por medio de la conversión (*metanoia*), a una vida que supone feliz en oposición a otras corrientes filosóficas de su momento. En este *preguntarse el mismo qué cosa es* descubre que es un *ser*, parte mundano, contingente y finito, un *ser tentado por lo sensible*; y por otra parte, un ser con un mundo interior *iluminado por la verdad* y poseedor de una conciencia (*sentido interno*). Por esto, Agustín define al *hombre* como una “cosa interior y una cosa exterior”: “y vuelve la mirada hacia sí mismo y pregunta qué es el hombre. Algo exterior y algo interior”¹³.

Inicialmente se hace la pregunta si es posible pensar la moral agustiniana con la Gracia y sin las pasiones humanas, pero pronto se halla que toda la moral agustiniana es sustentada en la *voluntad*, que es en sí una pasión. Es por tal motivo que se intenta analizar lo que entiende por voluntad el filósofo, para comprender la transformación del propio “amor” en vista al fin.

¹¹ *Confesiones*. X. 3, 3. Las obras de Agustín son citadas de la B.A.C.

¹² ARENDT, op. Cit. P. 43 - 44.

¹³ HEIDEGGER. *Estudios sobre mística medieval*. P. 32.

La unión entre la Gracia y la libertad humana, o libre albedrío de la voluntad, conduce a la pregunta por qué las pasiones no son suprimidas de la condición humana en los escritos de Agustín, sino transformadas.

Para analizar la *transformación de las pasiones* en la filosofía agustiniana se divide el trabajo en tres capítulos. En el primero se presenta la relación que existe entre la voluntad o libre albedrío y las pasiones. En el segundo capítulo se analizan dos de las pasiones principales en el libro XIV de la *Ciudad de Dios*: la *soberbia* y la *libido*. En el capítulo tercero se examina la *conversión de las pasiones* en afectos laudables; y por último se presenta las conclusiones.

1. LA VOLUNTAD Y LAS PASIONES EN AGUSTÍN

Es difícil establecer la definición de un concepto en el pensamiento de Agustín, debido a que su obra no es un compendio de temas delimitados y expuestos con detalle sino, más bien, escritos según las circunstancias concretas a manera de respuestas, debates o defensas de las ideas. No obstante, se intenta comprender qué entiende por *voluntad* y cómo se relaciona con las *pasiones del alma*. Las *pasiones humanas*¹⁴ son objeto de análisis por Agustín en casi toda su obra, pero en particular las examina en el Libro XIV de *La Ciudad de Dios* y en el libro X de las *Confesiones*. La reflexión sobre las “*malas pasiones*” del alma (*morbi o vitiosas passiones*), en sus dos obras principales, es el intento filosófico y personal por alcanzar la felicidad constante y *eterna*.

Desde el libro XIII de *La Ciudad de Dios*, hacia su final, hace explícita la necesidad de iniciar el trabajo sobre las *pasiones desenfrenadas*: “Queda todavía una cuestión que necesariamente hemos de tratar y resolver con la ayuda del Señor, el Dios de la Verdad: las bajas pasiones de los miembros desobedientes”¹⁵. La palabra *necesidad* nos remite a la pregunta: ¿qué hacer con las pasiones?, que la tradición filosófica analizó profundamente y que el autor retoma, modifica y articula al cristianismo. Reflexión madura y profunda, producto del conocimiento generado a lo largo de su propia vida, como él mismo lo narra, y de diversas propuestas filosóficas y religiosas que conoce en el desarrollo de su existencia, en torno a la preocupación por la felicidad humana (eudaimonia).

¹⁴ Agustín hace un buen examen filológico del término pasión en la *Ciudad de Dios*: “Dos opiniones hay de los filósofos sobre los movimientos del alma que los griegos llaman *pathí* y algunos de los latinos como Cicerón *perturbaciones*; otros, *aflicciones* o *afectos*, y otros, más expresamente, deduciendo del sentido literal de la voz griega, llaman *pasiones*”. *Ciudad de Dios*. IX. 4.

¹⁵ *Ciudad de Dios*. XIII. 24,7.

Sin embargo, es en el libro XIV de *Ciudad de Dios* donde expone detalladamente el concepto de *pathos* (πάθος), que nosotros llamamos por el latín *pasión*, entendido generalmente como un agite de la mente por una cosa exterior, “*un deseo de*”, irracional e imposible de saciar. En este libro el autor advierte la dificultad de definir el término debido a que ese *movimiento* se encuentra en el interior del *hombre*, en su propio ser, cuya naturaleza fluctúa entre dos fuerzas o *amores*. Las posturas en torno a la *patología*, de los antiguos greco-romanos, permiten que Agustín ofrezca otra posible forma de concebir las *pasiones*: demuestra en el libro XIV, que las *pasiones* son buenas o malas según la voluntad humana, la cual se encuentra en acuerdo o en desacuerdo con la ordenación del *deseo* o amor. Una posible división de este libro es la propuesta por Roy J. Deferrari y M. Jerome Keeler:

Consequences of man's sin. Living according to the flesh, and according to the spirit. Cc. 1-5. Difference in the two cities; one according to flesh, other according to spirit. 81/ pp. C. 4. Explanation of term "caro". 1/2 pp. Cc. 6-10. Man's will and his passions. 8 pp. C. 7. Use of terms "amor" and "dilectio" in Holy Scripture. 12 pp. Cc. 8-9. Stoics' view of passions; Christian view. 5 pp. Cc. 11-15. Nature of Adam's sin; its cause and punishment. 11 pp. Cc. 16-24 and 26. Concupiscence, the result of sin. Without sin, will would have had body and passions under perfect control. 16 pp. C. 25. Man cannot enjoy perfect happiness in this life. 1 p. Cc. 27-28. Fall of angels and of men did not disturb God's eternal designs. Difference in spirit of the two cities.¹⁶

El *hombre* según Agustín es el único ser de la naturaleza con la facultad de elegir, por lo menos entre dos posibilidades, debido a que posee una voluntad libre, porque ni los árboles ni las piedras tienen dicha capacidad *volitiva* que les

¹⁶ DEFERRARI y KEELER. *St. Augustine's "City of God"*. pp. 109-137

permite ser libres de coacción¹⁷. El concepto de voluntad adquiere en la filosofía agustiniana una gran importancia, porque en el “*deseo de*” descansa toda su moral. La *voluntad* se relaciona con las pasiones, porque éstas al igual que la voluntad, son un “*deseo de*” (*appetitus*). El *apetito* es el principio activo del ser humano, llamado por Agustín amor, que es una *fuerza que* le permite al ser humano obrar por sí mismo; para ser más exactos, las pasiones no son más que la voluntad misma:

Nos interesa conocer cómo es la voluntad del hombre: si es perversa, tendrá esos movimientos perversos, y si es recta, esos mismos movimientos no sólo no serán culpables, sino hasta laudables. En efecto, en todos esos movimientos está la voluntad; mejor aún, todos ellos no son otra cosa que voluntad. ¿Qué es el deseo y la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino el alejamiento de lo que no queremos? Pero recibe el nombre de apetencias cuando en el apetito estamos de acuerdo con lo que queremos; y se llama alegría cuando estamos en el disfrute de esas mismas cosas. Así también, la voluntad se llama miedo cuando rehusamos aquello que no queremos nos suceda; y se llama tristeza cuando rehusamos lo que tenemos presente sin quererlo. En toda la gama de cosas que se apetecen o se rehúyen, a medida que el alma se siente atraída o rechazada, varía o se vuelve a unos u otros afectos¹⁸.

Las pasiones¹⁹ se relacionan con la noción de “vida feliz” y de “gozo” (*beata vita et gaudium*) porque por medio de la voluntad, con la ayuda de la razón y de la gracia, el ser humano adquiere un dominio de sus propias pasiones y acciones.

¹⁷ La definición concreta de voluntad como “Poder que nos permite obrar por nosotros mismos, libre de coacción” la presenta HOYOS en su tesis: *El problema del mal en San Agustín*. P. 19.

¹⁸ *Ciudad de Dios*. XIV, 6.

¹⁹ No existe una raíz indoeuropea de donde proceda el término de pasión, no obstante, en Latín se emplea el verbo padecer (*patior*), que significa sufrir o sentir. Al respecto ver: Bordelois. *Etimología de las pasiones*. P. 29.

La libertad de la voluntad o libre albedrío, dada por Dios a la criatura en el momento de la creación, es la *libertad de actuar*. La voluntad permite decidir entre dos alternativas: el *bien* y *mal*. El ser humano por medio del *libre albedrío* logra un *autodominio* para alcanzar el fin que anhela. Es necesaria, sin embargo, la *gracia divina* para avanzar y lograr la vida eterna²⁰, porque la voluntad y la razón se apoyan en la *gracia* para resolver los problemas humanos. La gracia para Agustín es la *asistencia especialísima de Dios* que tiene un aspecto doble: restauración y asistencia continua; sin ella el *hombre* no puede ser libre, ni salvarse.

Se podría decir, siguiendo al filósofo, que el “*hombre*” es a la vez naturaleza y divinidad por tener un cuerpo material y una parte interna que lo *alumbra* en la búsqueda de la *verdad espiritual*: “sin la gracia de Dios nada bueno puede hacer el hombre”²¹, sin ella no puede ser *libre* ni hallar la felicidad. No obstante, además de la razón y de la gracia, existen también las *malas pasiones* que causan la *miseria humana*, propia de quienes prefieren vivir no según el Orden, sino según el pensamiento egoísta, pues, quien hace viciosas o virtuosas las pasiones es el propio *hombre*.

Para analizar las *malas pasiones (morbi)* el libro XIV de la *Ciudad de Dios*, Agustín retoma las ideas de Cicerón. En las *Discusiones Tusculanas* Cicerón define las *malas pasiones*²² como perturbaciones del ánimo, como movimientos impulsivos productos de una enfermedad mental, que sólo el ser humano puede

²⁰ Ver: CAMACHO. *Gracia y libre albedrío en la polémica entre San Agustín y los pelagianos*. P. 5.

²¹ *De Gracia y libre albedrío*. IV. 7.

²² Cicerón dice: “Puesto que las cosas que los griegos llamaron *páthe*, a nosotros nos place llamarlas perturbaciones (*perturbationes*) más bien que enfermedades (*morbos*), de verdad seguiré, al explicar, aquella antigua distribución, primero de Pitágoras, después de Platón, los cuales dividen el alma en dos partes: a una la hacen partícipe de la razón; a la otra carente. En la partícipe de la razón ponen la tranquilidad, esto es una plácida y quieta constancia; en aquella otra los movimientos turbidos tanto de ira como de deseo, contrarios y enemigos de la razón”. CICERÓN. *Tusculanas*. IV. 10.

sanar por medio de la razón. El estoico afirma que así como en el cuerpo hay enfermedades de igual manera las hay en el alma. Estos movimientos impulsivos, contrarios a la razón, son enemigos de la vida tranquila y sólo la virtud los puede curar²³. El término *pasión* en el vocablo latino denota sufrimiento, infortunio, enfermedad, deseo de, movimiento-conmoción, afecto, concupiscencia, etc.²⁴, palabras que hacen referencia generalmente a *males mentales*, que es necesario remediar por medio del entendimiento. Para los estoicos, por ejemplo, las *pasiones* son comprendidas como *enfermedades anímicas* que es menester suprimir de la condición humana.

La mayoría de los autores antiguos pensaron que las pasiones provenían del cuerpo, es decir, sostenían que los seres humanos eran *víctimas* de los infortunios provocados por los sentidos, males que debían ser erradicados de la condición humana por medio de la razón. El pensamiento de ellos consistía, por lo general, en sostener que el alma se *enferma por culpa del cuerpo* que produce los sufrimientos que la mente recibe de forma pasiva. Agustín se separa de esta forma de pensar y la presenta como: el “*error sostenido por los antiguos*”. El *error* es propio de quienes afirman que las *pasiones* llegan de afuera, es decir, que el cuerpo las produce y que el alma las padece de forma irracional. Los antiguos, según lo expresa el autor, afirman que los movimientos impulsivos provienen del exterior: “No obstante, están en error quienes piensan que todos los males del alma proceden del cuerpo”²⁵. El resumen majestuoso del “*grave error*”, que consiste en culpar al cuerpo como el causante de las perturbaciones del alma, lo presenta Agustín en los inicios del Libro XIV de la *Ciudad de Dios*, por medio de la autoridad de dos modelos: Platón y Virgilio, quienes trataron el tema de las pasiones, tanto en la cultura griega como en la latina:

²³ Ver: CICERÓN. *Tusculanas*. IV. 13-16.

²⁴ BORDELOIS. *Etimología de las pasiones*. P. 190.

²⁵ *Ciudad de Dios*. XIV. 3 ,2.

Es verdad que Virgilio parece expresar en elegantes versos la opinión de Platón al decir “esas emanaciones del alma universal conservan su ígneo vigor y su celeste origen mientras no están cautivadas en tosco cuerpo y no las embotan terrenas ligaduras y miembros destinados a morir”. Incluso añade, queriendo dar a entender que todas esas perturbaciones (*perturbationes*) tan conocidas del ánimo, el deseo y el temor, la alegría y la tristeza, como fuente de todos los vicios y pecados, proceden del cuerpo “Por eso temen y desean, padecen y gozan; por eso no ven la luz del cielo encerradas en tinieblas de oscura cárcel”²⁶.

Agustín considera que ambos, como otros que siguen este tipo de ideas, se equivocan al presentar el cuerpo como la causa de las enfermedades anímicas. La crítica a estas posturas, sus debates y discusiones, le permiten crear una nueva teoría moral donde las pasiones tienen un lugar importante. Los filósofos, seguidores de otras escuela diferentes al cristianismo, sin lograr definir el concepto de pasión (*pathos*) y sin conocer la naturaleza de las pasiones, pensaron de forma *equivocada* que el ser humano podía someterlas a la razón (estoicos), usarlas moderadamente (epicúreos) o conocerlas para analizarlas (peripatéticos). Los predecesores de Agustín fueron más *apasionados* por el sonido de las palabras (*verba*) que por las realidades mismas de los enfermos. “Se preguntan si las pasiones del ánimo pueden afectar al sabio, o si está totalmente libre de ellas, la controversia entre ellos se reduce más bien a palabras que a realidades”²⁷.

En el libro IX de *La Ciudad de Dios*, sostiene que los antiguos, como llama a los filósofos greco-romanos, más que observar la realidad enferma de los ciudadanos, se quedan en las definiciones de los conceptos, como un conocimiento por el conocimiento (*soberbia del conocimiento*) sin intentar sanar

²⁶ *Ciudad de Dios*. XIV. 3, 2.

²⁷ *Ciudad de Dios*. IX. 4, 1.

aquel mal que atormenta el alma humana. Con respecto a las propuestas de sus antecesores, por lo menos en la cuestión de las pasiones sostiene lo siguiente:

Por lo que toca a estos filósofos (*epicúreos, estoicos, académicos etc.*), en lo referente a la cuestión de las perturbaciones del ánimo, ya les hemos respondido en el libro IX de esta obra, demostrándoles que están más ávidos de discusiones que de verdad; se fijan no en la realidad, sino en las palabras. Pero entre nosotros, según las Santas Escrituras y la sana doctrina, los ciudadanos de la santa ciudad de Dios, que viven según Dios en la peregrinación de esta vida, temen y desean, se duelen y se gozan. Y como su amor es recto, son también rectos estos afectos en ellos. Temen la pena eterna, desean la vida eterna; se duelen al presente, porque aún gimen en sí mismos, esperando la adopción divina y la redención de su cuerpo; gozan en la esperanza, porque se cumplirá lo que está escrito: *La muerte ha sido absorbida por la victoria* (I Cor. 15,54). De igual manera temen pecar, desean perseverar; se duelen de los pecados, gozan en las obras buenas. Temen pecar, porque oyen: *Al crecer la maldad se enfriará el amor en la mayoría* (Mt. 24,12). Desean perseverar al oír lo que está escrito: *Quien persista hasta el final, se salvará* (ibíd., 10,22). Se duelen en los pecados al oír: *Si afirmamos no tener pecado, nosotros mismos nos extraviamos y, además, no llevamos dentro la verdad* (I Jo. 1,8). *Gozan en las obras buenas cuando oyen: Dios ama al que da con alegría* (II Cor. 9,7).

De la misma manera, a tenor de su debilidad o su fortaleza, temen ser tentados o desean ser tentados; se duelen en las tentaciones, gozan en las mismas. Temen ser tentados al oír: *Si a un individuo se le sorprendiera en algún desliz, vosotros, los hombres de espíritu, recuperad a ese tal con mucha suavidad; estando tú sobre aviso, no vayas a ser tentado también tú* (Gal 6,1). Y desean ser tentados oyendo a aquel varón fuerte de la ciudad de Dios, que dice: *Escrútame, Señor, ponme a prueba, sondea mis entrañas y mi corazón* (Ps. 25,2). Se duelen en las tentaciones al ver llorar a Pedro;

y gozan en las pruebas oyendo decir a Santiago: *Teneos por muy dichosos, hermanos míos, cuando os veáis asediados por pruebas de este género* (Iac. 1,2).

Claro, no se conmueven por estos afectos mirando sólo a sí mismos, sino también atendiendo a aquellos que desean ver liberados, y temen que perezcan y se duelen si perecen, y gozan si los ven liberados²⁸.

Cicerón sostiene que las cuatro perturbaciones que arruinan el alma humana son el deseo y el temor, la alegría y la tristeza (*cupiditas et timor, laetitia et tristitia*), propias de quienes se dejan arrastrar por los deseos del cuerpo, y que deben ser suprimidas por el sabio, porque entorpecen la vida política. En Agustín las pasiones no son extirpadas de la condición humana, sino transformadas en *pasiones laudables* o buenos afectos. La transformación de ellas, su *metanoia*, se presenta más adelante, por el momento mírese como el autor critica las escuelas antiguas²⁹, para refutar sus propuestas relacionadas con las pasiones y la Vida Bienaventurada.

Los paganos se hallaron en el más *grave error* por intentar vivir conforme a *principios humanos* gobernados por la soberbia del conocimiento, fuera de la *Verdad* y de la *autoridad divina (Gracia)*. Agustín para superar las *opiniones* de los antiguos traspasa el problema de la patología, no al concepto como tal, sino a la condición humana; a la voluntad que está en el *interior* de la mente, y que el *hombre* debe aprender a transformar por medio de su razón, como el actor que maneja sus emociones en función del papel que representa.

²⁸ *Ciudad de Dios*. XIV. 9, 1.

²⁹ Para Platón el cuerpo es la cárcel del alma. Virgilio, seguidor del estoicismo, hace que su personaje principal: Eneas no se detenga en los templos del placer, en la ciudad de Cartago, si no que llegue a una Patria mayor llamada Italia. Por su parte, los peripatéticos, según Agustín, se guían por los principios de los platónicos, sus maestros, pues, no encuentran la causa del movimiento en las pasiones porque para ellos "*la razón impone leyes*" a las pasiones para controlarlas. Ver: *Ciudad de Dios*. IX. 4,1.

En IX, 5 de la *Ciudad de Dios* el autor expone lo difícil de definir el concepto de *pasión* para no caer en la opinión de quienes *reflexionan erróneamente*; para esto diferencia la pregunta del *qué* de la del *por qué*. El “*qué*” es generalmente la pregunta que lleva a la reflexión por el conocimiento, como cuando se pregunta *¿qué* es el alma? Y se responde que es la parte superior del individuo; mientras que el “*por qué*” implica, además de una explicación, un intentar buscar la causa para superar los males, por ejemplo, si se dice *¿por qué* está enfermo, *por qué* está airado? se intenta buscar la *medicina* para sanar al *miserable*, y no sólo conocer su mal o su estado pasional.

Ante la imposibilidad de definir el concepto de *pasión*, Agustín opta por intentar buscar su *causa*. Para lograr este propósito recurre a la autoridad de Dios (*auctoritas*), por que “*los que se complacen en sí mismos*”³⁰, en la soberbia del conocimiento, pretenden definir conceptualmente los términos, pensando que de esta manera encuentran la *felicidad* en la *miseria* de este mundo. El *error* de los paganos radica en no aceptar la *Gracia* de Dios que ayuda a salir de la esclavitud, porque el *hombre concreto* está ante el devenir, lo que lo hace *miserable* al no estar sujeto a la Voluntad divina. El *hombre* es libre cuando analiza lo que le es propio: la interioridad (*interioritas*), donde se guardan los recuerdos que se tienen de *sí* y que pueden modificarse en función de la felicidad.

Los recuerdos de la existencia permiten el análisis del propio “yo” en vista a la perfección moral; pero además de los recuerdos en la *psiquis* humana se halla la voluntad. Agustín pasa por procesos que lo llevan a conocer y vivenciar diferentes propuestas de Felicidad para encontrarse *consigo mismo*, en la *intimidad de su conciencia*. En el libro XIV de *La ciudad de Dios* realiza la discusión madura y ampliamente fundamentada de las teorías morales sostenidas por estoicos, epicúreos, entre otros, sobre las doctrinas del

³⁰ *Ciudad de Dios*. XIII. 1.

supremo bien y del supremo mal³¹. Las disputas tienen como fin negar las propuestas de *felicidad* sostenidas por las demás escuelas, porque se fundamentan en la idea de una “*felicidad humana temporal*”.

Los filósofos seguidores de otras “formas de vida”, diferentes a las propuestas por el autor, son llamados *carneales* y *materialistas* por pretender vivir según el mundo y no conocer la Gracia de Dios: “Hemos dicho que de ahí procedía la existencia de dos ciudades diversas y contrarias entre sí: unos viven según la carne, y otros según el espíritu. Esto equivale a decir que viven unos según el hombre y otros según Dios”³². En oposición a las nociones de felicidad de los paganos Agustín propone una *filosofía espiritual*, con el auxilio de la *Gracia*. De los filósofos opositores a su doctrina, estoicos, epicúreos, platónicos, entre otros:

Ellos en cambio, han pensado que los bienes y males últimos se hallan en esta vida, situando el sumo bien en el cuerpo o en el alma, o en ambos a la vez. Por decirlo más claramente: en el placer, en la virtud o en ambos juntamente; en la tranquilidad, o en la virtud o en ambos a la vez, en el placer juntamente con la tranquilidad, en la virtud o en todos a la vez; en los bienes primordiales de la naturaleza, en la virtud o en ambos. Estos filósofos –digo–, con una desvariada pretensión, han querido ser felices en esta tierra, y alcanzar por sí mismos la felicidad³³.

³¹ Los estoicos afirman que el *Supremo Bien* está en la liberación de las pasiones por medio de un principio rector, razón, dios o naturaleza, para hallar la *ataraxia*. Los epicúreos, por el contrario, sostienen que la *felicidad* se encuentra en el placer moderado, en la liberación del dolor, sin la creencia en la muerte y en los dioses; es una filosofía que reposa en la tranquilidad del alma, llamada *imperturbabilidad*. Sobre este tema se puede ver el artículo de Gagin: *Las pasiones en el estoicismo*.

³² *Ciudad de Dios*. XIV. IV. 2.

³³ *Ciudad de Dios*. IV. 1.

Lejos del análisis conceptual -esto es de la soberbia del conocimiento del estudio que no va a la realidad misma sino que se queda en el simple pensamiento- el ser humano, por medio de una *experiencia de vida*, logra transformar sus malos afectos en vista al Fin y actúa según la *ley interna*, evitando la maldad. El *hombre* se hace malo cuando por *propia voluntad* se aleja de la justicia, y en lugar de buscar lo que se desea por sí mismo, la felicidad universal, se *dispersa* en las cosas de este mundo. Los que viven según la *carne* y no según el *espíritu* están *dispersos* en los entes creados, sin hallar la Felicidad constante y firme, siendo *egoístas y soberbios*, por preferir lo creado al creador. Los estoicos, epicúreos, peripatéticos entre otros, intentan buscar la *verdad* en las cosas creadas, ignorando que sólo el amor a Dios (*caritas*) establece la paz. Los paganos, por vivir según lo material y no lo espiritual, buscan la verdad en la definición y apropiación de las cosas del mundo de forma racional, apartados del *correcto camino* que los conduce a la Felicidad:

La mente se somete a Dios para que la gobierne y la ayude, y somete a la mente las pasiones, para que las modere y las frene, haciéndolas servir a la justicia. Es decir, en nuestra doctrina no se cuestiona tanto si el ánimo piadoso se aíra, cuanto por qué se aíra; ni si está triste, sino por qué está triste, ni si teme, sino por qué teme³⁴.

El conocimiento *sensual*, el de los greco-romanos, es llamado por Agustín "*filosofía carnal*", propia de quienes, al no entender la naturaleza humana en su esencia, intentan explicarla por medio de la simple razón sin la ayuda de la gracia, por lo cual prefieren vivir como mundanales y no como espirituales. Sin embargo, a los espirituales y los carnales los une una misma fuerza llamada por Agustín *voluntad* o, como lo dice Weithman, amor. "According to Augustine,

³⁴ *Ciudad de Dios*. IX. 5.

human beings are moved by what he calls their love”³⁵. La fuerza existencial de esta experiencia conduce al autor cristiano a definir el amor como un tipo de anhelo, como un apetito, un deseo anhelante³⁶.

El amor o “*deseo de*” es el *principio activo* del movimiento que impulsa a dos tipos de seres humanos, al sensual y al espiritual, a actuar en la sociedad. El amor que es “tentado” por las cosas materiales, como el amor al dinero por el avaro, recibe el nombre de mala voluntad (*cupiditas*); pero si ese mismo amor es espiritual, bueno y según la ley, propio de una voluntad firme y constante que busca el *gozo* contemplativo y la unión de los seres humanos en función de la Felicidad, es llamado *Caridad* (*caritas*). Agustín denomina “buenos” o “virtuosos” a quienes los *mueve* un sentido fraterno, un *deseo de* unión espiritual, y da el nombre de “malos” a quienes persiguen un fin egoísta. Los malos por dejarse mover por el amor viciado son arrastrados por sus malas pasiones a una vida muelle y vacía. El deber es el “*amar a los demás*” como seres perfectos, llenos de la gracia divina, por medio de la *Caridad*, en función de la vida colectiva.

La metáfora de los *dos amores* permite que el autor nombre los dos tipos de ciudades en las cuales se recrea su filosofía: una es la de los pecadores y la otra la de los peregrinos. Retoma de Cicerón la idea de dos voluntades y las coloca en función de su sociedad³⁷. La primer ciudad es habitada por los seguidores de las doctrinas humanas (*en especial por sistemas filosóficos*), mientras que la sociedad “perfecta” es poblada por los *peregrinos* de este

³⁵ WEITHMAN. ‘Augustine’s political philosophy’, in *The Cambridge Companion to Augustine*. P. 235.

³⁶ ARENDT, op. Cit., P. 52.

³⁷ El fin (*telos*) perseguido por el ser humano, es interpretado en la filosofía moral desde antaño, cómo la humana felicidad, que bien puede estar en el placer, en la política o en la vida contemplativa. “*Por otra parte, hay tres clases de vida, entre las que se suele preguntar cuál es la mejor: la primera se dedica al placer, la segunda a la contemplación, la tercera a la acción.* Séneca, *El ocio*, VII, I. Se advierte, no obstante, que en el cristianismo la única felicidad posible está en la *otra vida*, en la *vida eterna*, como se puede ver en: MARGOT. “*La felicidad*”. P. 63.

mundo, esperanzados en la felicidad Verdadera “aquella que es a la vez eterna y feliz, la vida que no podemos perder”³⁸. Cicerón define la *voluntad*, siguiendo la doctrina de Zenón, de la siguiente manera:

Los estoicos llaman a este apetito “boulesis”, nosotros lo llamaríamos “voluntad”. Ellos juzgan que ésta se halla en el sabio, la cual así la definen: voluntad es la apetencia que desea algo con razón; más la que, desviada de la razón, es incitada con bastante vehemencia, ella es un deseo o ansia desenfrenada, que se encuentra en todos los estultos³⁹.

Cada ciudad es poblada por dos tipos de seres humanos diferentes en voluntades, que coexisten en el devenir histórico y que se hallan en pugna constante por la forma en que interpretan su mundo, a partir de doctrinas filosóficas. “Dos amores luchan entre sí en esta vida en toda tentación, el amor del mundo y el amor de Dios”⁴⁰. Describe la ciudad o sociedad terrenal teniendo como referencia el mundo romano donde los seres humanos son guiados por doctrinas filosóficas sin la ayuda de la gracia, queriendo hallar la felicidad de este mundo que es *tangible y finito*⁴¹. El autor en oposición a la ciudad terrena, amparado en el neoplatonismo más cercano según él de la Verdad, coloca la noción de una ciudad perfecta, en donde reina la *caridad* que es espiritual, a la cual llama *Ciudad de Dios*.

³⁸ LARRÚ. “*San Agustín: la insaciabilidad del deseo y la fuente del amor*”. P. 13.

³⁹ CICERÓN. *Tusculanas*. IV. 6, 12.

⁴⁰ *Sermones*. II. 3, 3.

⁴¹ El autor presenta en la *Ciudad de Dios*, la historia romana desde su fundación, con Rómulo y Remo, como la ciudad de demonios, es decir de dioses humanizados y pasionales, a lo que llama *Ciudad Terrena*; a esta le opone la *Ciudad del Bien*, donde reinaba el orden dado por Dios en la creación. *Ciudad de Dios*. I – VI.

Las dos ciudades se fundamentan en la buena y mala voluntad (*voluntas*), y se hallan en eterna lucha producto de un determinado amor; porque según sea recto o perverso, es la acción humana de quienes las habitan. A los dos tipos de seres humanos les corresponde un tipo de sociedad: “Una, la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra, la de los que siguen el espíritu, logrando cada uno vivir en paz propia cuando han conseguido lo que pretenden”⁴². Son las sociedades, y no el alma humana, que la tradición filosófica dividía en pasional y racional⁴³, que luchan entre sí, como se puede ver en Weithman:

Augustine posits no basic division between will and emotion, he also suggests that different emotions might even be understood as different kinds of volition: the important factor is the quality of a person's will, because if the will is perverse, it will have these perverse affections, but if it is right, they will be not only blameless but even praiseworthy. The will is in all of them; indeed, they are nothing other than expressions of will⁴⁴.

En esta sociedad dicotómica cada cual tiene la posibilidad de *decidir libremente* sobre el camino a seguir en busca de la felicidad. La diferencia radica en que ese camino puede ser bueno o malo. Los que se guían por el conocimiento de la *exterioridad*, abandonan *el cuidado de sí*; y quienes buscan la verdad en el interior de la conciencia, retornan la mirada a la humanidad, con el conocimiento y con el *dominio de sí*. En la voluntad humana se halla las

⁴² *Ciudad de Dios*. XIV, 1.

⁴³ Sobre la división del alma en Platón y Aristóteles ver el artículo del profesor MARGOT. *Aristóteles: deseo y acción moral*.

⁴⁴ “Agustín propone no una división entre voluntad y emoción, sugiere incluso que diferentes emociones podrían ser entendidas como diferentes tipos de voluntad: el factor importante es la calidad de una persona, porque si su voluntad es perversa, tendrá perversos afectos, pero si es buena, no será culpable sino incluso loable. La voluntad está en todos ellos; de hecho, no son otra cosa que las expresiones de voluntad.” *Cambridge Companions to Augustine*. P. 201.

preferencias humanas que posibilitan actuar de forma buena o mala; la voluntad diferencia al *hombre* espiritual de los otros seres materiales, determinando la vida misma. Las pasiones no hacen malo al ciudadano, porque son parte de la naturaleza humana; las *malas pasiones* nacen en un espíritu viciado por lo material, en un espíritu *soberbio* por el deseo del dominio y de conocimiento vacío. La *voluntad mala* conduce al ser humano a actuar perversamente y a vivir según la carne, con *malas pasiones*.

El amor desmedido hacia *sí mismo* vuelve a quien gobierna soberbio, al preferir amar a los “*otros*” por la concupiscencia del poder, en cuanto su utilidad (*cupiditas*). El gobernante al servirse de los demás para sus fines personales, como medios y no como fines en sí mismos, se separa de la Voluntad divina, además, se hace egoísta y abandona la comunidad, o *sociedad sagrada*, haciéndose tirano. Lo que aquí está en juego es la noción de ser y de no ser. El *hombre* es y existe cuando sigue su buena voluntad y *no* es cuando se separa por amor propio, del camino verdadero, por preferir el *error*. La buena voluntad debe estar en función del bien colectivo, porque la *caridad* es el amor al “*otro*” mediado por Dios, la cual permite la unión universal y fraterna entre los seres humanos. El ser humano obra rectamente si actúa según su *buena voluntad* haciendo el bien, de lo contrario sus acciones son malas: “Cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos”⁴⁵.

Presentado el concepto de amor de estas dos maneras hay dos tipos de pasiones, unas conforme a la ley y otros conforme a la voluntad mala. Por voluntad mala se entiende el *deseo de* los hombres por vivir conforme a las cosas exteriores, a las cosas creadas, y no conforme a la interioridad, o para usar el término agustiniano, al espíritu: “Por tanto, la voluntad, la precaución, el gozo son comunes a los buenos y a los malos; o, para decir lo mismo con otras

⁴⁵ *Del libre arbitrio*. I. 1.

palabras, les son comunes el deseo, el temor y la alegría; pero unos las practican bien y otros mal, según sea recta o perversa la voluntad de los hombres”⁴⁶. La falsedad del *hombre* es actuar según su propio *pensamiento y voluntad*, lejos de la voluntad de Dios, que impone un orden en la sociedad⁴⁷. Vivir por y para las cosas exteriores (*lo meramente material*) conduce al ser humano a ser y querer ser carnal y lo hace miserable. Vivir según “*la carne*” es apartarse del *Bien*, actuar según lo que cada cual cree conveniente para sus fines *egoístas*. Lo que separa al ser humano del sentido de la paz total, es el deseo particular y personal, lejos de lo social y de lo colectivo (*caritas*).

La teoría del Estado ha de verse en Agustín por medio de estos dos sentimientos que se hallan en el interior del ser humano: el *deseo de una Paz Eterna* y la búsqueda del bienestar egoísta e individual, al que se le ha dado nombre de “*malas pasiones*”. La ciudad terrena es guiada por la *concupiscencia (cupiditas) de las malas pasiones*, como la avaricia, que es una *mala pasión* de la mente que vuelve exterior a quien la padece y lo hace *desear* para sí todo los bienes materiales. La soberbia, la avaricia y la lujuria, alejan al ser humano de su fin o *felicidad verdadera*, sometiéndolo a un estado inferior, como los animales que compiten de forma egoísta.

Pero, ¿cómo es posible vivir según la carne y ser pecador? ¿Acaso Dios mismo no fue quien creó el cuerpo y las cosas corporales y las declaró buenas? Agustín afirma que hay cosas que, sin ser necesariamente corporales, son llamadas *carnales* tales como la envidia, la mentira y la ira. Aquellas que viven según ellas no son *espirituales* sino que se dejan llevar por las cosas materiales, es decir por las cosas que no están conforme al espíritu. El autor

⁴⁶ *Ciudad de Dios*. XIV, 8, 3.

⁴⁷ El orden lo da el concepto de amor en su sentido positivo, caridad, que permite la unión fraterna entre los individuos. La sociedad participara de una idea común de Caridad en la llamada Ciudad de Dios. Es de entenderse que esta sociedad es ideal, ordenada por el amor, donde reina la paz y la justicia. Ver: WEITHMAN. ‘*Augustine’s political philosophy*’, in *The Cambridge Companion to Augustine*.P. 248.

llama *carnales* no quienes viven conforme al cuerpo sino según las malas *pasiones*; el envidioso es carnal, por ejemplo, porque obra movido por un *deseo de tener* lo que no es suyo, como la mujer de su vecino. El *apartarse de Dios* vuelve al ser humano carnal, y no propiamente el cuerpo, dado que este es bueno como creación divina.

En el pensamiento agustiniano el cuerpo no es prisión del alma, como afirman los seguidores de “otras filosofías”; Dios que es el creador de las cosas⁴⁸ no pudo crear nada malo. Según esta ontología no se puede imaginar, por ejemplo, un ave sin alas. La naturaleza es perfecta por ser creación divina, y tanto los cuerpos corruptibles como los eternos, son creados por el Ser Supremo. No obstante, en el orden de la naturaleza hay seres que deben someterse a otros sin ser sus prisioneros, así, el cuerpo se somete al alma por tener la memoria y la conciencia⁴⁹: “No se puede achacar, con injuria del Creador, nuestros pecados y nuestros vicios a la naturaleza carnal, ya que en su género y en su orden es buena”⁵⁰.

Para llegar a esta tesis, la del sometimiento del cuerpo al alma, Agustín indaga primero en los entes creados en busca de la verdad, pero al ser ellos una creación de la unidad y no ser la unidad misma, no pueden ser la fuente del saber que lo aparte del *error*. Escala en el ascenso a la Verdad un nuevo peldaño y halla la inteligencia, donde están los cuerpos ininteligibles como fenómenos de la realidad, los cuales son perfectos por el brillo de la luz. Al indagar en la naturaleza de las cosas, para buscar su paz y la vida conforme al orden, pasa de los cuerpos sensibles a los inteligibles y de estos al fin de fines, donde está lo que considera lo más perfecto, la *intimidad de su ser* con la Idea

⁴⁸ Los griegos y los latinos pensaron que las cosas no eran creadas. El concepto de creación del *cosmos* es propio de la filosofía cristiana.

⁴⁹ HEINZMANN. *Filosofía en la Edad Media*. P. 115.

⁵⁰ *Ciudad de Dios*. XIV, 15.

de Orden. Gilson afirma en este sentido que para Agustín el ser humano es un alma o mente racional que se sirve de un cuerpo.

En *Las Confesiones* Agustín recuerda que siendo muy joven buscaba el *amor* en la belleza del mundo, es decir en las cosas creadas, sin ir a la idea misma donde está el verdadero amor. Las cosas en las cuales invierte el tiempo de su mocedad son mudables y finitas, y no las verdaderas ideas del alma:

Y fui subiendo gradualmente de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo, al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores, y hasta el cual pueden llegar las bestias. De aquí pasé nuevamente a la potencia raciocinante, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual juzgándose a sí misma mutable, se remontó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre, y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inmutable debía ser preferido a lo mutable; y de dónde conocía yo lo inmutable, ya que si no lo conociera de algún modo, de ninguno lo antepondría a lo mutable con tanta certeza. Y finalmente llegué a “lo que es” en un golpe de vista trepidante. Entonces fue cuando “vi tus cosas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas” pero no pude fijar en ellas mi vista, antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias; no llevando conmigo sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer⁵¹.

El ascenso gradual en busca de la verdad es el camino de la rectitud en conformidad con la perfección y con el ser. Los cuerpos corruptibles son el primer escalón para llegar a la *luz verdadera*, y en ellos no puede estar el soberano bien, sólo posible en la inteligencia donde está albergada la memoria.

⁵¹ *Confesiones*. VII, 18, 23.

El *ser verdadero*, al no estar ni en los entes sensibles ni en la razón que los juzga, se halla en el *interior de la conciencia (interioritas)* alumbrado por la “luz”, proveniente de la luz verdadera. En la mente⁵², que es la parte *más íntima* del ser humano, se hallan los *fenómenos* como recuerdos del mundo exterior, pero además de las cosas puestas en la mente como recuerdos, está la voluntad humana que posibilita que las *pasiones* sean buenas o malas. El ser humano compuesto por razón, voluntad y cuerpo, es sometido a la autoridad divina (*autorictas*).

En la filosofía agustiniana el alma alberga tres facultades importantes para el desarrollo del ser humano: la memoria, la razón y la voluntad. Por bondad Dios da la mente al ser humano como una especie de luz interna, que le guía en el paso por la tierra. La memoria posee los recuerdos de los *fenómenos*; la razón es la facultad de juzgar las cosas: “es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce; guiarse de la luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes, es el privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en lo exterior entrar en sí mismo”⁵³. Y la *voluntad* que le posibilita al ser humano la libre elección.

El amor justo (*caritas*) une “*al hombre con el hombre*” de forma espiritual y lo hace humano. El *deseo de* unificar posibilita que la naturaleza humana esté en función de un único fin llamado *eudaimonia*; porque quien prefieren vivir según la ciudad mundana, según el pecado, por su desorden mental viven en constante intranquilidad mientras dura el tránsito por esta vida. Según P. Weithman el *hombre* agustiniano cuando reconoce el *error* busca volver a la verdad siguiendo el buen amor y alcanza la felicidad, en conformidad con la

⁵² El desarrollo de la memoria lo presenta Agustín en el libro X de *Las Confesiones*.

⁵³ *Del Orden*.II, 11, 31.

autoridad de Dios: "Augustine would reply that their authority comes ultimately from God, who ordained political authority as a remedy for sin"⁵⁴.

Lo malo para Agustín es dejar al creador, quien da por misericordia el *libre albedrío*, y vivir según lo creado, es decir, según la mala disposición del alma que empuja al *hombre* a obrar siguiendo las *leyes malas* de este mundo (*cupiditas*). *El pecado* es la dispersión de la mente en las cosas creadas, sin ver el ser interior que tiene cada ser. El ser humano que vive en el *error* es perverso porque se deja guiar por los mandamientos o leyes de quienes viven perversamente. El que quiere vivir honestamente (*vir honestus*) consigo mismo y con la ley interior, es decir con su buena voluntad, transita en este mundo sirviéndose de las cosas materiales (*utia*), pero sin ser esclavo de ellas. La paz interior permite apropiarse del ser y vivir según lo humano, por medio de la Caridad, porque sólo el espíritu de la Ley Moral permite transformar las *malas pasiones*.

El ser humano que decide estar en paz y en armonía con *su ser interior*, modifica su voluntad en vista al fin y se hace *peregrino* de este mundo, esperando la felicidad en la ciudad perfecta. En dicha sociedad constantemente se posee aquello deseado por sí mismo (*la vida misma*) y no por otra cosa, porque se vive con *caridad*. En la ciudad utópica creada por el autor, tanto razón como memoria dejaran de existir, y únicamente el ser humano vivirá por buen amor, en caridad constante. La vida feliz es una vida armónica y tranquila, imitando la ley y siguiendo el espíritu:

Siendo esto así, como hay que emprender una vida recta para llegar a la vida feliz, todos estos afectos son rectos en una vida recta, y perversos en una vida perversa. Y la vida feliz y a la vez eterna tendrá

⁵⁴ WEITHMAN. 'Augustine's political philosophy', in *The Cambridge Companion to Augustine*. P. 239.

un amor y un gozo no sólo recto, sino también seguro, sin temor ni dolor alguno. Así, ya aparece cómo deben ser en esta peregrinación los ciudadanos de la ciudad de Dios, viviendo según el espíritu, no según la carne, es decir, según Dios, no según el hombre, y como han de ser también en aquella inmortalidad a la que caminan. A su vez, la ciudad, la sociedad de los impíos que viven no según Dios, sino según el hombre, y que siguen las doctrinas de los hombres o de los demonios en el mismo culto de la divinidad falsa o en el menosprecio de la verdadera, esa ciudad siente las sacudidas de estos malos afectos, como otros tantos latigazos de enfermedades y perturbaciones⁵⁵.

Los que orientan su vida conforme a los preceptos de los filósofos, como los estoicos o epicúreos, son llamados por el autor “*carnales*” porque viven según como lo manda la humana naturaleza y no según el Orden o la Gracia. Los filósofos antiguos⁵⁶ interpretan el cosmos a partir de doctrinas orientadas a hallar *la felicidad* en este mundo material y pasajero, y no en el espiritual. En contra de las tesis de “*felicidad*” sostenidas por el estoicismo y el epicureísmo, Agustín implementa los *dogmas* de la doctrina cristiana, en especial la noción de *pecado* y de *Gracia*. Oponiendo el cristianismo, a otros sistemas filosóficos del Imperio, logra articular el concepto de *culpa* y de *pecado*, bajo la noción de *mala voluntad (cupiditas)*. Reconoce, no obstante, que es natural en los seres humanos los *errores de las perturbaciones*, los cuales se deben ser moderados por medio de la razón, con la ayuda de la gracia. Dios, pudiendo liberar al ser humano de las *malas pasiones*, se las da para que ordene sus propios actos y tenga la posibilidad de utilizar su *raciocinio* en *vista al bien*.

⁵⁵ *Ciudad de Dios*. XIV, 9,6.

⁵⁶ Cicerón, siguiendo a los estoicos, afirmaba lo siguiente al respecto: “Y en verdad se quejan los epicúreos, varones óptimos, en que yo hable con empeño en contra de Epicuro... A mí me parece que el sumo bien está en el alma, y a él que en el cuerpo, a mí en la virtud; a él en el placer.” *Tuculanas*. III, 21, 50. De donde se puede deducir que tanto estoicos como epicúreos buscaron la felicidad en el hombre, esto es en la creatura y no en Dios. Las dos corrientes filosóficas pasan a ser, en la mirada subjetiva de Agustín, Carnales.

El *hombre* que prefiere la *esclavitud de las malas pasiones* es arrastrado por las cuatro perturbaciones que nombra Cicerón (*alegría y tristeza, apetencia y temor*)⁵⁷; y para lograr ordenar este tipo de pasiones es necesario utilizar la razón como principio de regulación. El poder decisivo de hacer el bien o el mal lo tiene el *hombre* en su voluntad con el apoyo de la razón y de la gracia. La libertad de escoger entre el bien y el mal, teniendo en cuenta que los placeres de este mundo separan de la perfección, lo tiene el propio *hombre* que debe encaminar su vida a la *Ciudad Celeste*. En otras palabras, Dios que es pura bondad no es el autor de la maldad, sino el propio ser humano a quien le otorgó la facultad de elección.

En la voluntad humana existen de esta forma dos tendencias: una conforme a lo recto, que es la voluntad de Dios, y otra que se deja guiar por el mal. Agustín, para justificar la oposición entre el bien y el mal, emplea la figura del amor; quien ama según Dios y no según los hombres, tiene buen amor⁵⁸ (*caritas*); pero si ese amor o querer es según la *mala voluntad* es concupiscente (*cupiditas*). El problema de las pasiones, en los escritos agustinianos, es el resultado del análisis de dos tipos de *anhelos* que coexisten en el interior del ser humano y que se manifiestan en su decir y hacer. El que vive según la *caridad* obra bien en la sociedad y no es llevado por la mala voluntad, por lo meramente material; pero tanto el buen amor, como el amor viciado, son dos *deseos de* o apetitos, como lo dice Arendt:

El término agustiniano para este amor equivocado, mundano, que se aferra al mundo y así, al propio tiempo, lo constituye, es *cupiditas*. En contraste con él, el amor justo, que busca la eternidad y el futuro absoluto es llamado *caritas*. “la raíz de todos los males es cupiditas, la raíz de todos los bienes es caritas” Pero ambos amores, justo y

⁵⁷ *Ciudad de Dios*. XIV, 5.

⁵⁸ *Ciudad de Dios*. XIV, 7.

equivocado (*caritas* y *cupiditas*), tienen algo en común son deseo que anhela, *appetitus*⁵⁹.

Las dos voluntades luchan en todo momento en el interior del alma humana, pues a menudo quieren lo que no pueden. Los dos “deseos de” cohabitan en constante lucha en el interior de la mente y esa guerra, entre las dos tendencias, se genera al perseguir cada una un fin específico. Los buenos y los malos tienen las mismas pasiones (*pathé*) -como el amor - lo que realmente los hace diferentes es que el bueno, el que vive según el espíritu, las tiene por buena voluntad (*caritas*) y el malo por mala voluntad (*cupiditas*). “Por consiguiente, la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa, el amor malo”⁶⁰.

Las pasiones son buenas o malas según la voluntad particular y no el concepto en general. Por eso, Agustín diferencia las cosas que deben ser amadas por sí mismas -como un fin al que llegar y del que gozar- y las que son medios para el fin, las cuales son utilizadas solamente para servirse de ellas o usarlas. El uso (*uti*) y el disfrute (*frui*) están en oposición y si se toma por felicidad las cosas que deben ser usados, como los que piensan que un vestido más costoso los hace más felices, hacen consistir el simple medio por el fin. La dispersión en las cosas creadas, sin ver la unidad misma del propio ser (*es decir la interioridad y por ende el recuerdo de una vida mejor*) hace al “hombre” ser *miserable* y obrar mal, por propia soberbia y ambición. La vista puesta en la exterioridad posibilita el *error en el camino* de la vida interior.

La mente humana al *dispersarse* en las cosas creadas y no ver la luz que hay en *el interior*, luz proveniente de la misma fuente divina, se hace mala y se pierde en la oscuridad de los entes sensibles. Los bienes materiales pueden

⁵⁹ ARENDT, op. Cit. P. 34.

⁶⁰ *Ciudad de Dios*. XIV, 7, 2.

ser utilizados sin darles mucha importancia, porque la aspiración más importante no está en el mundo tangible, sino en la vida celeste. Feliz es quien posee lo que “desea” de forma firme constante y eterna, no puede ser dichoso quien esté en ausencia de lo que ama como lo sostiene Heinzmann: “el amor que aspira a lo eterno no puede hallar la felicidad en las cosas de este mundo”⁶¹.

El problema con las *perturbaciones* en los escritos agustinianos no está en el *conocimiento del concepto*, como pensaron los paganos, ni mucho menos en el cuerpo que atormenta el alma, sino en la ausencia de la *dirección correcta* de la propia voluntad. El conflicto, más que del cuerpo con el alma, es la voluntad consigo misma; las *perturbaciones* tienen su origen en el libre albedrío⁶² de la voluntad que Dios da al ser humano y que se corrompe por soberbia. El paso de un estado a otro, de una mala a una buena voluntad, se hace por medio del reconocimiento del *error* y de la decisión de cambio. Para vivir conforme a la Buena Voluntad, es menester volver sobre uno mismo y ser humilde; hacerse y ser humilde es el camino para llegar al verdadero conocimiento de sí. La demostración de la buena *voluntad de la humildad*, que posibilita el acceso a mi “yo interno”, la presentamos a continuación.

⁶¹ HEINZMANN, op. Cit. P. 122.

⁶² *Del libre arbitrio*. I, 1.

2. SOBERBIA Y LIBIDO, LAS DOS PASIONES PRINCIPALES EN EL LIBRO XIV DE LA *CIUDAD DE DIOS*.

La *Ciudad de Dios* es el intento de Agustín por demostrar a sus contendores la necesidad de la buena pasión llamada *humildad*. Como se ha mostrado, el deseo *concupiscente* o “*amor terreno*” aparta al ser humano del Orden y lo hace externo, en otras palabras lo separa de la unidad de su pensamiento con Dios o espiritualidad; y para volver a ser espiritual es necesario transformar la soberbia en humildad. El fin planteado por Agustín en esta obra, es demostrar como la soberbia puede ser cambiada *por mí* en la pasión laudable de la humildad. La transformación de la psiquis humana, de soberbia a humilde, implica un cambio de dirección y de forma de vida.

La *metanoia* se da cuando el ser humano se reconoce imperfecto (*deformis*) y busca la *buena pasión* de la humildad, para retornar al antiguo Orden, como lo explicita Agustín en el prólogo a su monumental obra *La Ciudad de Dios*: “Soy consciente de la fuerza que necesito para convencer a los soberbios del gran poder de la humildad”⁶³. Se ha venido mostrando como en la *Ciudad de Dios* existen dos amores, el amor a sí mismo hasta el menosprecio de Dios, y el amor a Dios hasta el *menosprecio* de sí. El amor al mundo es un amor inferior, en el orden jerárquico que propone Agustín, porque busca la felicidad o disfrute en las cosas que cambian y son finitas, sin la esperanza de la *vida futura*. Es un amor engreído y soberbio, que separa al ciudadano del “otro”.

La soberbia, que es el amor desmedido hacia “sí mismo”, es definida por Agustín como una *pasión del espíritu* opuesta a lo humano, esto es a la

⁶³*Ciudad de Dios*. I. Prólogo.

humildad. El ser humano que prefiere apartarse voluntariamente de la “*Justicia*” se vuelve egoísta persiguiendo fines individuales; por soberbia los tiranos, arrastrados por el deseo de gloria, mantienen en constante guerra a sus pueblos, impidiendo que haya paz en este mundo y evitando la felicidad de los ciudadanos:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor a sí mismo hasta el menosprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma, la segunda se gloría en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria, ésta dice a su Dios: Gloria mía tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete, en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los inferiores obedeciendo⁶⁴.

Pero, ¿por qué es importante el análisis de esta *mala pasión* llamada soberbia? La respuesta la ofrece Agustín en el libro XIV de *La ciudad de Dios* donde desarrolla la noción de *soberbia* como la *mala pasión* que da origen a los males humanos, porque produce la mala voluntad, donde se generan los vicios humanos: “Initium in inomnis peccati superbia est”⁶⁵. El ocuparse Agustín de la soberbia, en *la Ciudad de Dios*, como el origen de los males humanos, se da en XIV, 9, 6 hasta XIV, 14, en dónde hace de esta pasión objeto de investigación. El autor no sólo pone en juego la cosmovisión cristiana en torno a la soberbia, sino que discute arduamente contra las escuelas del pensamiento moral greco-latino. Las doctrinas de los estoicos, escépticos, neoplatónicos, epicúreos, entre otros, pasan a ser criticadas en la moral agustiniana.

⁶⁴ *Ciudad de Dios*. XIV, 28.

⁶⁵ *Ciudad de Dios*. XIV, 13.1.

La soberbia es una *mala pasión* que actúa en el *interior de la mente* humana y se manifiesta cuando libremente el *hombre* decide, por la libertad de su albedrío, ir en contra del orden. El pecado de la soberbia hace que el ser humano quede condenado a ser *carnal*, incluido aquí su espíritu que se aparta de Dios, al concebir la idea de poder ser como Él, y tener la *ciencia*, que no es otra cosa que la concupiscencia de la *curiosidad*:

Comenzaron a ser malos en el interior para caer luego en abierta desobediencia, pues no se llegaría a una obra mala si no hubiera precedido una mala voluntad. Y, a su vez, ¿cuál pudo ser el principio de una mala voluntad sino la soberbia? El principio de todo pecado es la soberbia. Y ¿qué es la soberbia sino el apetito de un perverso encubrimiento? El encubrimiento perverso no es otra cosa que dejar el principio al que el espíritu debe estar unido y hacerse y ser, en cierto modo, principio para sí mismo. Tiene esto lugar cuando se complace uno demasiado en sí mismo. Y se complace así cuando se aparta de aquel bien inmutable que debió agradarle más que él a sí mismo⁶⁶.

De acuerdo al análisis que hace Agustín de la sociedad (*civitas*), el ser humano *desea mal* por su libre albedrío, y prefiere vivir de forma egoísta sin acatar las leyes eternas de Dios. La voluntad, que en esencia es buena, se corrompe por la *soberbia del pensamiento* humano y esto posibilita que el *hombre*, que vive en paz con el uso natural del mundo, desee vivir según su capricho sin el amor a la *paz universal (caritas)*. El ser humano al renunciar voluntariamente a la unidad de las leyes se torna *mundano*, aparece de esta manera el castigo de la Justicia.

En la sociedad primitiva descrita por el autor, eran felices los primeros habitantes porque vivían en comunidad, colocando los intereses en los bienes colectivos de forma humilde y en unión con los “otros”. Agustín dice que en el

⁶⁶ *Ciudad de Dios*. XIV, 13, 1.

inicio del tiempo “eran felices los primeros hombres, sin sentirse agitados por la perturbación del ánimo, ni lastimados por las molestias del cuerpo”⁶⁷. Los *hombres*, de espirituales que eran en el paraíso⁶⁸ de la primera sociedad, pasaron a conformar la humana naturaleza, produciéndose así la división de las dos sociedades: “Reinaba allí un amor sereno a Dios y de los cónyuges entre sí, viviendo en una leal y sincera compañía. De este amor procedía un inmenso gozo, sin decaer el objeto del amor y causa del gozo”⁶⁹.

El pecado de la soberbia, concebida en el interior de la mente humana, hizo que el ser humano perdiera su libertad paradisiaca y ganara la libertad de la voluntad. Agustín recurre al mito fundacional para sustentar que los *primeros hombres* concibieron en su interior que podían conocer, o tener la ciencia del bien y del mal, y ser iguales a su dios. La arrogancia de ese pensamiento, *apetecer el acceso al conocimiento*, y el *deseo de superioridad (soberbia)*, los lleva a ser malos, porque quien hace mala la voluntad es el propio *hombre*. La *soberbia del conocimiento* es la entrega engreída a las cosas del mundo, a lo material, a la mundanidad del mundo, donde “mi ser” se pierde.

⁶⁷ *Ciudad de Dios*. XIV, 10.

⁶⁸ En la literatura clásica latina es un tema común imaginar que el ser humano, en el pasado remoto de los tiempos, tuvo una *vida feliz* conforme a su estado de naturaleza. A esa época se le ha dado el nombre de “Época Dorada” o paraíso perdido. Ovidio describe este período en *Las Metamorfosis* I, 89-150 como una época en la cual el *hombre* no tenía envidia y vivía en paz con los demás: “Áurea la primera edad engendrada fue, que sin defensor ninguno, por sí misma, sin ley, la confianza y lo recto honraba. Castigo y miedo no habían, ni palabras amenazantes en el fijado bronce se leían, ni la suplicante multitud temía la boca del juez suyo, sino que estaban sin defensor seguros. Todavía, cortado de sus montes para visitar el extranjero orbe, a las fluyentes ondas el pino no había descendido, y ningunos los mortales, excepto sus litorales, conocían. Todavía vertiginosas no ceñían a las fortalezas sus fosas. No la tuba de derecho bronce, no de bronce curvado los cuernos, no las gáleas, no la espada existía”. *Metamorfosis*, I, 89-99. Agustín, al ordenar los escritos judíos, hace que esa *época paradisiaca* esté en el origen de la temporalidad, es decir, sitúa la *edad dorada* en la sociedad de los primeros hombres, antes de la ruptura con el Orden o Dios.

⁶⁹ *Ciudad de Dios*. XIV, 10.

El pecado del conocimiento, que no es otra cosa que la *dispersión* del “yo” en las cosas creadas, en la exterioridad, permite que “mi ser” se desplace a las cosas de afuera y abandone el autoconocimiento, por buscar conocer el *ser sensible*, y el conocimiento de lo sensible es la *dispersión* de “mi mente” en la exterioridad. El *ocuparme* de las cosas que pueden llegar a ser conocidas por “mí”, pasa a ser un abandono del verdadero ser que merece ser conocido: la *interioridad* donde mora Dios. Esa soberbia, llamada conocimiento del mundo, “me” separa de “mi mismo” y “me” vuelve falso. La pasión de la humildad posibilita de nuevo la unión entre *mi ser (mi propio “yo”)* y la conciencia universal.

Los que se *ocupan* del mundo como fin en sí mismo abandonan la búsqueda del *ser verdadero*, de la interioridad de la conciencia, y se pierden en la infinidad infinita de los entes creados: “Me disperso entonces en la mundanidad del mundo y me pierdo en la multitud inagotable de las mundanidades”⁷⁰. Esta concupiscencia (*el amor al mundo*), que es irreflexiva y curiosa, separa al ser humano del camino de la verdad, que es a la vez la misma felicidad.

El *conocimiento de lo mundano* entra en contradicción con la *espiritualidad*; la mente pasa a ocuparse en su plenitud de los entes sensibles y la razón, que es otra facultad como la voluntad que está en el interior del ser humano, se dispersa en lo exterior y olvida el “propio ser” en donde mora la verdad (*veritas*). A este placer sensible, al deseo de conocer por la mirada, a esta curiosidad, Agustín la llama *voluptas*. La *Voluptas* es el *deseo de la vanagloria* en el conocimiento exterior, es el complacerse en buscar lo que sólo place a los sentidos, como lo es la melodía a los oídos, o el aroma al olfato⁷¹, así lo expresa Arendt: “Al conocer o en la búsqueda del conocimiento, no me intereso por mí mismo en absoluto; me olvido de mí de manera muy semejante a como el

⁷⁰ ARENDT. *El concepto de amor en san Agustín*. P. 42.

⁷¹ Al respecto ver: *Confesiones* libro X. 16.

espectador del teatro se olvida de sí y sus cuidados ante el espectáculo maravilloso que contempla”⁷².

Lo que se debe buscar y amar por sí mismo es el *propio ser*. En lugar de buscar la verdad en lo cambiante del mundo, aquello que se *desea conocer*, el objeto de curiosidad, de búsqueda y de análisis, es la propia *conciencia*. El comportamiento humano bueno, para Agustín, no es el acato a normas externas provenientes de las malas constituciones de príncipes mundanos, sino la búsqueda de la *interioridad* donde ha puesto Dios lo más sagrado, la memoria, y en donde por supuesto se halla *Caridad*, el amor bueno y ordenador de los afectos.

La búsqueda de Dios no es otra cosa que la búsqueda de “mí ser”. Yo soy el buscado cuando busco a Dios. Este ser buscado sólo está en el recuerdo que tengo de *mí mismo* en mi memoria. *Mi memoria* es la fuente del propio conocimiento. Según lo manifiesta dice Arendt: “lo que San Agustín espera de Dios es una respuesta a la cuestión “¿Quién soy yo?” - cuestión que toda la filosofía anterior había dado por supuesta-”⁷³. La pregunta por la felicidad lleva a Agustín al encuentro con Dios, su objeto de felicidad guardado dentro de sí. El ocuparse y conocerse *a sí mismo* es el giro que hace Agustín en la filosofía, es la propia conversión, *me convierto para mí mismo* en función de conocer lo desconocido hasta hoy: la propia *memoria* donde “yo” estoy, donde está mi voluntad y donde mora Dios; la cual sólo aparece cuando se decide buscar:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y ved que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo.

⁷² ARENDT, op. Cit., P. 45.

⁷³ Ibid., P. 43.

Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abrázame en tu paz⁷⁴.

Dios es la luz verdadera y hermosa imposible de contemplar con los ojos sensibles, sólo el *ser interior* puede conocerla y entrar en comunión con ella. El “hombre interior” posee el acceso a la verdad y puede llegar a conocer lo que es en sí, porque la *interioridad* queda por fuera de la corrupción de las cosas perecederas⁷⁵. La dirección de *mí mirada* debe entonces estar encaminada al conocimiento de Dios, que se torna en el objeto de “mi” amor, en las palabras de Arendt: “este Dios, que es mi Dios, objeto justo de mi deseo y amor, es la quintaesencia de mi yo íntimo y, con todo, no es absoluto idéntico a mí”.

La búsqueda de Dios, en cuanto es el fin último del conocimiento, se diferencia de “mí” conocimiento en cuanto yo sólo lo estoy anhelando y no lo tengo aún, el poseerlo es poseer la vida feliz, eterna e imperecedera. Buscar a Dios es el camino para hallar el *ser interior* en lo profundo de la memoria. El “deseo de” unifica el “yo” con el “yo universal” que es la libertad absoluta, en la posesión de la verdad y de la vida Feliz; dejar el análisis de “mi propia vida”, y de la felicidad que ella puede tener, es rebajarla. Si el *amor* se desplaza a lo material se pierde la posibilidad de hallar el verdadero conocimiento de las cosas, en tanto soberbia del conocimiento, sin Caridad. La *desgracia* humana (*miseria*) es fruto del ocuparse o dispersarse en las cosas del mundo, como lo expresa Heidegger: “Aquello a lo que, en su agitación, pasan a dedicarse, las bajezas a las que se entregan, los hace todavía más desgraciados (*potius misero*): los lleva a perder de modo creciente la vida Feliz”⁷⁶.

⁷⁴ *Confesiones*. X, 27, 38.

⁷⁵ Al respecto ver: ARENDT. *El concepto de amor en san Agustín*. P. 44.

⁷⁶ HEIDEGGER, op. Cit P. 52.

En el *proceso* de conocimiento, siempre ascendente, que caracteriza el meditar agustiniano, el saber sobre el mundo (*mundus*) se vuelve una tentación (*tentatio*). La “tentatio” es producto del mal empleo del conocimiento, porque quien se ocupa del mundo e aleja de su fin de fines, llamado por Agustín Dios que es equivalente a la Felicidad. La vida humana entre más próxima está a la mundanidad del mundo más se aparta de la espiritualidad de la conciencia. El mundo se nos presenta siempre y en cada momento como una *tentación*, *nos* sentimos *tentados* por las cosas del mundo y sucumbir a la *tentatio* es pecado. El conocimiento del mundo (*la soberbia del conocimiento*) desde el plano moral, pasa a ser tomada por Agustín como un pecado. Las pasiones viciosas son, en resumidas cuentas, una *tentación* de la voluntad por las bajezas del mundo, y quienes siguen las leyes de este mundo son pecadores.

En el libro XIV de la *Ciudad de Dios*, el autor critica arduamente al estoicismo porque sus seguidores son *soberbios*. Los filósofos de la *stoa* creen que pueden llegar a controlar las emociones únicamente con la razón, sin el apoyo de la Gracia, lo que hacen es llenarse de arrogancia que consiste en una cierta inhumanidad, al pensar que se puede vivir sin pasiones (*apatheia*) y, por lo tanto, sin el impulso natural del *deseo* (*amor*). La escuela estoica pasa a ser, ante los ojos de Agustín, una doctrina de vida egoísta, concupiscente y por lo tanto *materialista* al creer que el ser humano, sin la ayuda de la *gracia*, puede transitar por esta tierra de forma feliz⁷⁷. Los seguidores de las enseñanzas de Zenón forman una doctrina conformada por quienes intentan vivir, no según la ley y la humildad, sino según el *pensamiento egoísta*. Los estoicos pierden la humanidad cuando actúan según su propio pensamiento, y no según la *Voluntad eterna*:

⁷⁷ Los estoicos afirman que el ser humano debe *vivir conforme a la naturaleza*, es decir, sostienen que la física es el elemento que ayuda al ser humano en el desarrollo de su existencia. Para esta forma de vida materialista, el sólo uso de la razón sin el apoyo de Dios, permite la felicidad. Como se puede ver: Bonnie Kent *The Cambridge Companions to Augustine*. P. 233.

Y si otros, con tanto más desaforada cuanto extraña vanidad, llegan a amar en sí mismos el no sentirse levantados o excitados, doblegados o levantados por ningún afecto, en ese caso llegan más bien a despojarse de su humanidad que a conseguir verdadera tranquilidad. La dureza no es rectitud, ni es salud la insensibilidad⁷⁸.

También les responde, en este libro XIV, a sus contradictores inquietos por la pregunta de ¿cómo puede ser posible que un ser perfecto cree una cosa imperfecta como el mal? En el plano moral la maldad se debe a la soberbia (*superbia*), no de Dios sino de la perversa mentalidad humana. En el “inicio de los tiempos”⁷⁹ de espirituales que eran los *primeros hombres* pasaron a ser, por soberbia y ambición, ciudadanos del mundo. La pasión de la soberbia le permite a Agustín demostrar que el origen del mal no está en Dios, sino en la voluntad del *hombre*, porque algo perfecto no puede crear una cosa imperfecta. El olvido⁸⁰ (*oblivio*)⁸¹ de “sí” y del “otro” es lo que hace al ser humano malo; al olvidarme de Dios, de “mí mismo” y por ende del “otro”, en las acciones, hace que el ser humano actúe de manera egoísta y soberbia.

El pecado que origina la separación de los dos amores es la prevaricación de la ley⁸², la entrega al conocimiento de las cosas de este mundo. La mentalidad se

⁷⁸ *Ciudad de Dios*. XIV. 9, 6.

⁷⁹ Sobre el concepto de tiempo, al igual que la diferencia entre inicio y comienzo, se puede leer el libro XI de las *Confesiones*, donde Agustín desarrolla ampliamente esta noción de temporalidad.

⁸⁰ *Confesiones*. X. 12-22.

⁸¹ Una posible forma de decir pecado en griego es hamartia (*ἁμαρτία*) ‘fallo de la meta, no dar en el blanco (*telos*)’. Aludía al concepto de vivir al margen de lo esencial, debido a una actitud errónea no consciente. Antes que los griegos, tenía el significado de ‘olvido’; de algo que estaba presente, “olvido” como dejar a un lado. No tener presente a algo o alguien que en ese momento, por diversas razones, se lo dejaba a un costado.

⁸² El hombre desobedece a Dios por soberbia, por *anhelar* la sabiduría del Bien y del Mal, y a partir de ese momento, el de la caída, las dos naturalezas humanas quedaron divididas y en constante contradicción, porque una de ellas apetece el pecado o malas pasiones y la otra anhela lo espiritual o celestial.

corrompe cuando por propia voluntad la criatura se separa de su creador y busca el gozo en las cosas del mundo: “Comenzaron a ser malos en el interior para caer luego en abierta desobediencia, pues no se llegaría a una obra mala si no hubiera precedido una mala voluntad”⁸³. Al indagar por el origen del mal que se halla en la sociedad (*civitas*), el autor se pregunta si proviene de algo absolutamente bello y bueno, porque saber su origen es necesario para hallar un remedio, en la indagación interior en busca de la verdad llega a la conclusión de que el ser humano se hace malo por propia voluntad, cuando decide *ser* y *saber* más de lo debido, cae en el pecado de la soberbia. Poner la vista de forma soberbia en las cosas creadas, hasta el menosprecio del “*otro*”⁸⁴ y de Dios, es la causa del pecado. La voluntad mal guiada de la criatura, y no Dios que es bueno, corrompe la ciudad sagrada.

La transformación perversa del propio amor, en el plano ontológico, es la corrupción de la naturaleza perfecta creada por Dios. Lo que separa al ser humano de la “*vita beata*” es la bajeza de su pensamiento; en lugar de buscar el gozo perpetuo (*gaudium*) en la fraternidad universal, la criatura desvía su *objeto de deseo* a los intereses particulares. Dios hace buena a su criatura pero por soberbia torna su mirada a lo mundano, a lo meramente material, y se transforma en mala:

Por eso, antes de preguntar de dónde procede el mal, es preciso investigar cuál es su naturaleza. Y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden natural.

La naturaleza mala es, pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun así corrompida, es buena en cuanto es naturaleza; en cuanto que está corrompida, es mala⁸⁵.

⁸³ *Ciudad de Dios*. XIV, 13, 1.

⁸⁴ *De trinitate*. XII. 17, 22.

⁸⁵ *De la naturaleza del bien*. I. 4.

La soberbia difiere del debido conocimiento o amor a *mí mismo* (*caritas*) porque entre más originalmente *me* amo y *me conozco* a “mí” mismo, más genuinamente “amo” al “otro”. El amar al prójimo como se ama a sí mismo, es el problema del análisis de las pasiones que hace Arendt. La autora alemana encuentra en el pensamiento agustiniano una *aparente* contradicción entre el amor a sí hasta el desprecio de Dios (*cupiditas*) y el amor al otro como a sí mismo (*caritas*). El verdadero amor se da en la forma como *nos conocemos* y *nos amamos* a *nosotros mismos*, si “mí” conocimiento es originario, si no se separa del camino de la felicidad y persigue la manifestación en la felicidad del “otro” es un amor espiritual (caridad). Sin embargo, el ser humano por propia soberbia, tentado por la mundanidad, decide separarse del camino de la Verdad y se hace malo, perverso y corporal, quedando condenado a la muerte terrena. Agustín asegura que en el origen “crea Dios al hombre recto, como está escrito, y por ello con una buena voluntad”⁸⁶; pero al tener el *libre albedrío* prefiere, en vez de seguir la recta voluntad, el mundo del *error*.

Este pensamiento de tinte platónico, en el cual el ser humano pierde su horizonte espiritual por preferir las *opiniones* sobre las cosas sensibles, ha de ser cambiado por medio de la buena voluntad en una pasión superior, que teniendo como fin el bien universal, logre regresar la mirada perdida del *hombre* hacia su *interioridad*, donde está la verdadera luz. La soberbia engríe a los seres humanos y los hace malos para sí y para los otros; por eso el verdadero ciudadano está llamado, no por fuerza sino por convicción en función del bien social y de la felicidad verdadera, al orden humano conocido como la *humildad*. El casto amor de la *humildad* permite a las verdaderas sociedades transitar por esta vida de forma amena y pacífica, hasta hallar la vida eterna, *peregrinando* en este mundo como si se fuera ciudadano del cielo.

⁸⁶Ciudad de Dios. XIV. 11, 1.

Dios, que es la verdad (*veritas*), no puede ser el autor de las *malas pasiones* humanas, sólo la voluntad humana que tiene el poder de decidir, puede llegar a optar por ir en contra de la Ley y vivir según lo mundano, de forma soberbia. El ser humano, a partir del momento en el que intenta conocer y ser como Dios, está en contra de la Suprema Justicia (*summalustitia*). El desacato a la ley, por soberbia y arrogancia, tiene desde los *inicios de los tiempos* un justo castigo. El castigo de la desobediencia por el desacato a las leyes sagradas, es que una de las partes en las cuales se divide el *hombre*, no atiende a la recta razón. El *primer hombre* por ir en contra de la ley, además de perder la paz constante, hizo que la naturaleza humana quedara dividida y en constante contradicción. De esta manera, no hay división entre seres apasionados y racionales, sino que todos tenemos pasiones y razón, sólo que hay una parte que funciona por sí misma, conocida como deseo sexual (*libido*), y es el *justo castigo* a esa prevaricación. La libido es otra de las malas pasiones analizadas por el autor en el Libro XIV de la *Ciudad de Dios*, llamada también “*la vulgar libido*”, producto de la desobediencia a la autoridad divina. La “libido” o “deseo sexual” es, para Agustín, una *mala pasión* de “la excitación de las partes obscenas del cuerpo”⁸⁷ no sujeta a la parte superior del ser humano:

En fin, para decirlo en pocas palabras, ¿cuál fue la pena de este pecado sino la desobediencia a la desobediencia? ¿Qué otra es la miseria del hombre sino la desobediencia de él contra sí mismo, de suerte que ya que no quiso lo que pudo, quiera lo que no puede? En el paraíso, aunque no lo podía todo antes del pecado, tampoco se le antojaba lo que no podía. Así estaba en su poder todo lo que quería⁸⁸.

⁸⁷ *Ciudad de Dios*. XIV, 18.

⁸⁸ *Ciudad de Dios*. XIV, 17.

El deseo sexual (*concupiscentiacarnis*) es el castigo vergonzoso, porque los primitivos se cubrieron sus “vergüenzas”⁸⁹ con hojas ante la presencia de su dios. La criatura se ve desnuda y se tapa sus partes “vergonzosas” con hojas de higuera: “Percibieron un nuevo movimiento de desobediencia en su carne, como pena reciproca de su desobediencia”⁹⁰. Por culpa de la libido, que vino después de la soberbia, el ser humano queda sujeto a una pasión que no logra gobernar con principios racionales y que mueve a la persona incluso contra su propia voluntad. No obstante, la *libido* produce una peor pasión llamada por el autor lujuria (*libidine*). La lujuria es un tipo de *pecado que va en contra de la razón humana* y se manifiesta bajo la sensación de *querer y no poder, o de poder y no querer*. En este empuje o movimiento (*cupiditas*), fruto de la pasión desenfrenada de la lujuria, la misma voluntad pierde su imperio⁹¹:

Desde el momento en que el hombre transgredió la ley de Dios, comenzó a tener en sus miembros una ley opuesta a su espíritu; y percibió el mal de su desobediencia después que descubrió la desobediencia de su carne, retribuida con todo merecimiento. Y, de hecho, la serpiente prometió, al seducir, tal apertura de los ojos, evidentemente, para conocer algo que era mejor no saber. Entonces, sin duda, el hombre sintió en sí mismo lo que había hecho; entonces distinguió el mal del bien, por sufrirlo, no por no tenerlo. Pues era injusto que fuera obedecido por su siervo, es decir, por su cuerpo, el que no había obedecido a su Señor.

Pero ¿cómo es que, cuando tenemos el cuerpo libre y sano de impedimentos, se tiene poder para mover y realizar las funciones propias de los ojos, labios, lengua, manos, pies, espalda, cuello y caderas, y, sin embargo, cuando se trata de engendrar hijos, los miembros creados para esta función no se someten a la inclinación de

⁸⁹ El sustantivo que emplea nuestro autor para referirse a los órganos sexuales y reproductivos es: vergüenzas. Al respecto ver: *Ciudad de Dios*. XIV, 14, 2

⁹⁰ *Ciudad de Dios*. XIII. 13.

⁹¹ “*etiam in membra propria proprium perdidisset imperium*”. *El matrimonio y la concupiscencia*. I. 6, 7.

la voluntad? Por el contrario, se espera que los mueva esta pasión, en cierto modo autónoma; aunque a veces no lo haga, teniendo el espíritu predispuesto, y otras lo realice, sin que el espíritu lo desee. ¿No deberá avergonzarse por esto el libre arbitrio del hombre, ya que ha perdido el dominio incluso sobre sus miembros al despreciar lo que Dios manda? ¿Y dónde se puede mostrar con más exactitud que la naturaleza humana se ha depravado a causa de la desobediencia que en estos miembros desobedientes, por los que la misma naturaleza subsiste por sucesión?

Por este motivo, estos miembros son denominados, con toda propiedad, con el nombre de órganos naturales. Y cuando los primeros hombres advirtieron en su carne este movimiento indecoroso, por desobedientes, y se avergonzaron de su desnudez, cubrieron dichos miembros con hojas de higuera. Así, por lo menos fue tapado libremente por el pudor lo que se excitaba sin el consentimiento de la voluntad; y, como era causa de vergüenza el placer indecoroso, se realizaría ocultamente lo que era honroso⁹².

Lo anterior le permite a Agustín sustentar el argumento de que la unión sexual debe ser entre “hombres y mujeres”, como un *acto natural*. El hombre y la mujer deben formar un solo cuerpo, diferente en cuanto a su sexo, pero unido en matrimonio. La mujer debe someterse al hombre, como las pasiones a la razón, y la *lujuria* debe estar moderada por medio de la voluntad⁹³. Según Agustín, la mujer debe volver a ser del hombre quien le dio su ser, para formar un solo cuerpo en Caridad. Ese *volver a ser del hombre* es como la vasija puesta al servicio y uso (*utia*) del varón, para recibir de él el producto de la desobediencia, el *semen*. Este medio de unión se hace para que las mujeres no cometan pecados “*contra natura*”, al desobedecer el mandato del matrimonio y sean lujuriosas.

⁹² *El matrimonio y la concupiscencia*. I. 6.7.

⁹³ Para conocer la doctrina sobre el sexo y su finalidad, véase Covi. *Valor y finalidad del sexo, según san Agustín*. pp. 357-76.

El principio de fidelidad hace que hombre y mujer, mujer y hombre, vivan unidos y fecunden la tierra, sin mirar otro tipo de cosas ni de fines, sino el de la procreación: “De esta suerte, el varón depositará su semen y lo recibirá la mujer”⁹⁴. El *matrimonio*, como una de las instituciones sociales, es discutido en casi todas las escuelas del pensamiento romano. Algunas de los sistemas filosóficos, como epicureísmo, se oponen al matrimonio como una cosa *natura*, pues algunos de sus seguidores afirman que el “sabio no debe casarse”. En oposición a esta teoría, los estoicos sostienen que el matrimonio ayuda a la vida feliz, siempre y cuando no entorpezca la vida política.

Foucault, filósofo francés estudioso de las escuelas helenísticas, piensa que: “La obligación de casarse es en primer lugar para los estoicos la consecuencia directa del principio de que el matrimonio fue querido por la naturaleza y que el ser humano se ve conducido hacia él por un impulso que, siendo a la vez natural y razonable, es el mismo en todos”⁹⁵. Sin embargo la amistad es más importante, casi para todas las escuelas, que el matrimonio mismo, como lo expresa Niño:

La amistad y el amor de Dios configuran un modo relacional que se expande a través de las “Confesiones”. Y toda la narrativa es como una invitación que extiende a los lectores a unirse a él en esta reexaminación de los afectos que existen en la historia personal. Lo que el lector aprende es que la amistad es el contexto que pone de relieve los factores que afectan significativamente las vidas de hombres y mujeres en las situaciones fundamentales del matrimonio y celibato. En la amistad las personas participan en un acontecimiento que se abre a una intensa disciplina orientada hacia la confianza mutua, la unidad y la comunión. Más aún, es la oportunidad de ejercitarse en que los afectos naturales conduzcan al amor de Dios en vez de convertirse en obstáculos. En este proceso la persona crea

⁹⁴ Ciudad de Dios. XIV, 24,1.

⁹⁵ FOUCAULT. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. P. 144.

algo que va más allá del propio ser y se expande en una forma genuina de trascendencia⁹⁶.

En el libro XIV de la *Ciudad de Dios*, no sólo se expone el tema de las pasiones desarrolladas por la filosofía greco-romana, sino que se implementa un *manual* sobre la *teoría de la sexualidad*. El *deseo sexual* (libido) es una pasión importante en la filosofía cristiana, pues debido a esta “miserable” pasión, el ser humano abandona el amor a Dios (*caritas*), en función de un deseo bajo e ingobernable por sí mismo. Para vivir conforme al espíritu el hombre y la mujer deben convivir en este mundo, bajo la unión “mágica del matrimonio”. El hombre debe hacer lo que por naturaleza le es propio, como ser racional: dominar a su mujer: “Y esto se realizará más fácilmente si también las mujeres son así, de modo que no traten de agradar a sus maridos porque son ilustres, de familias nobles o sensuales, sino porque son hombres fieles, religiosos, honestos y virtuosos”⁹⁷.

La sexualidad es mala si se hace según el “morbo”, pero es buena, si su fin es conforme a la Voluntad de Dios. La filosofía, o como decían los estoicos, el *hegemónicon*, no suprime las *pasiones humanas* para vivir conforme a la naturaleza, sino que es una especie de ley externa, que expresada bajo la noción de amor a Dios (*caritas*) controla el hacer, el decir y el sentir del *hombre agustiniano*; debe amar tanto al Ser Supremo hasta el menosprecio de sí, para vivir sin soberbia y en unión marital en función de la prole. La soberbia y la libido son, de esta manera, las dos pasiones principales que dan origen a los males en los cuales se ven envueltos los *hombres*. Los seres humanos, por lo tanto, deben abandonar la soberbia y la desobediencia de la carne, para volver a ser lo que antes eran: espirituales. Ese *volverse humano* y ser humildes, refrenando los placeres de este mundo, es la vida conforme a la esperanza.

⁹⁶ NIÑO, *Ejercicios espirituales en las confesiones de San Agustín*. P. 103.

⁹⁷ *El matrimonio y la concupiscencia*. I. 13, 15.

La misión del ser humano en esta tierra, es la de desplegarse sobre *sí mismo* y mirar al infinito, a la vida conforme al orden. La tarea es esperar la vida feliz, en estrecha relación con la Gracia de Dios, que se da en el más allá, en el otro mundo donde todo es espiritual. Si bien, el *hombre* de forma voluntaria desobedece a la autoridad de Dios por querer conocer el bien y el mal, su soberbia le trae el pecado y la culpa. Para lograr el “amor mediado por Dios” (*Caritas*), debe apartarse de la *lujuria* y de los deseos desenfrenados, por medio de la *templanza*, la virtud que modera y refrena dichas pasiones que atormentan el alma humana. Esta virtud, que Agustín retoma de Platón, coloca el límite a los desórdenes del *pecado*:

Veamos ahora si puede serle ajena la templanza, siendo ésta la virtud que refrena las pasiones. ¿Qué hay tan enemigo de la buena voluntad como la concupiscencia? Por donde fácilmente comprenderás que este amante de la buena voluntad ha de resistir y combatir las pasiones por todos los medios posibles, y que justamente, por tanto, se dice que tiene la virtud de la templanza⁹⁸.

La *mala pasión de la soberbia* mueve al ser humano hacia la mundanidad, a vivir según la carne y no según el espíritu, a ser y querer ser concupiscente. La *concupiscencia de la soberbia*, que es otro nombre que da Agustín a la mala voluntad, hace que el ciudadano prefiera vivir según la materialidad sin espiritualidad y lejos del debido conocimiento de sí. Abstenerse de la concupiscencia de la vista, del oído y de los otros sentidos, al igual que del banal conocimiento, es lo que crea una vida renovada. No obstante, la concupiscencia está ahí y tiene su finalidad, porque entre más la resista el “yo interno”, más fuerte se hace. La “*tentatio*” posibilita que el ser humano se haga fuerte en esta vida que es finita.

⁹⁸Del libre albedrío, I, 13.

Agustín establece en la crítica hecha al estoicismo en la *Ciudad de Dios*, que el ser humano no puede renunciar a la tentación del mundo sin la ayuda de la gracia, y que las *malas pasiones* son inseparables del alma humana, mientras el hombre esté sujeto a la temporalidad: “Ahora bien, debemos aspirar a que esos mismos deseos desaparezcan, aunque no podemos conseguirlo en este cuerpo mortal”⁹⁹. Agustín sustenta la idea de refrenar las *malas pasiones*, amparado en el platonismo, con una virtud en función del *gobierno de sí*. La *antigua y a la vez nueva virtud*, retomada de los griegos y puesta al servicio de la *moral cristiana*, es la templanza. De esta manera, sin eliminar de la condición humana el *sentirse tentado* por lo mundano, y sin acudir a la confianza ciega en la razón como los estoicos, se ampara en el auxilio de la *templanza*. La templanza es una virtud del alma usada (*utia*) para controlar las *pasiones desenfrenadas* en virtud de la ley, que es eterna y que permite el acceso al verdadero conocimiento de Dios:

Poseía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito (*libido*), y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad; y con estos, a modo de anillos enlazados entre sí –por lo que antes llamé cadena-, me tenía aherrojado en dura esclavitud. Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí, de servirte gratuitamente y gozar de ti, ¡oh Dios mío!, único gozo cierto, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte. De este modo las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma¹⁰⁰.

La templanza y la continencia logran que se recobre de nuevo la vida y se permanezca en armonía, para ser ciudadano de este mundo, como si fuese

⁹⁹ *El Matrimonio y la Concupiscencia*. I, 27.30.

¹⁰⁰ *Confesiones*. VIII, 5,10.

ciudadano celeste. El hombre se hace peregrino, usando lo mundano pero sin volverlo el fin o principio de la vida (*gaudium*). Agustín no intenta suprimir de la condición humana las pasiones, las controla voluntariamente para no ser esclavo de ellas; les colocar un freno, por medio de la continencia¹⁰¹. Lo cual implica que las pasiones, en la propuesta agustiniana, no son reconocidas como perturbaciones, sino como *buenas pasiones*, propias de una voluntad recta, es decir de un buen amor denominado *caridad*. No hace de la doctrina cristiana, que está construyendo, una réplica del estoicismo ni del neoplatonismo; su crítica consiste en aceptar las pasiones como componentes de la condición humana, pero sin caer en el *olvido de sí*, al entregarse a las viciosas pasiones.

La misión del ser humano en esta tierra es dirigir la voluntad en pos de aquello que es amado por sí mismo y no por otra cosa. Porque, cuando el *hombre* es llevado por el *deseo* terreno ama las criaturas, por mor de otra cosa y no por ellas mismas, y cae en el amor concupiscente, en la soberbia o en la libido. Las pasiones, según lo afirma Agustín, “Las tenemos por la debilidad de la condición humana”¹⁰² y cuando “yo mismo” puedo dirigir mis propias emociones, encamino *mi vida* a la perfección espiritual. Este *dirigir* mi vida, y con ella mis malas pasiones, permite que pase de mi estado de *miseria* a una vida mejor. Pero ¿cómo ha de darse esa regeneración? La metanoia de “mis propias pasiones”, el cambio gradual y siempre en ascenso, de la mala a la buena voluntad, lo examinaremos en el próximo capítulo.

¹⁰¹ “Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas”. *Confesiones*. X. 30, 41.

¹⁰² Ciudad de Dios. XIV, 9.

“El ente cuyo análisis es nuestro problema
somos en cada caso nosotros mismos”¹⁰³

3. LA CONVERSIÓN DE LAS PASIONES EN AGUSTÍN

Para analizar el proceso de *conversión* en el pensamiento de Agustín, que es el mismo de la filosofía antigua, es indispensable tratar su propia vida, la cual está plasmada en las *Confesiones*; obra de gran valor psicológico, filosófico, moral, religioso, espiritual y autorreflexivo, que escribe casi por la misma época de la *Ciudad de Dios*. Aunque los dos libros tienen temas diferentes, el propósito es el mismo: mostrar el cambio gradual entre dos formas de ver la realidad, la soberbia o sensual y la humilde o espiritual. El acceso al mundo de la *espiritualidad*, o ciencia del espíritu, lo presenta Agustín en sus *Confesiones*, desarrolladas a partir del *recuerdo de sí mismo*, cuyo punto culminante es la conversión¹⁰⁴. La conversión en Agustín no es un juego lógico del lenguaje, en donde los términos de una proposición son invertidos, es la modificación psicológica y la *transformación de sí* en vista al bien; es renovar el propio meditar y la *forma de vida*, para hallar la paz interior conforme a la Ley.

La propia transformación en el plano individual se produce al interior de un hombre *angustiado* por no hallar una solución a los problemas fácticos de la vida. Agustín en un momento crítico de su existencia se hace la siguiente pregunta: “¿Puede llamarse esto vida, Dios mío?”¹⁰⁵. Las cosas puestas ante los ojos (sentido externo) se le ofrecen como la *tentación* del mundo, por tal motivo

¹⁰³ HEIDEGGER. *El Ser y el Tiempo*. P. 53.

¹⁰⁴ La palabra metanoia, proveniente del Griego *metanoien* (μετανοειν), pasa a la terminología latina con el nombre de *conversión* y llega a nosotros como conversión. Sobre la definición y etimología de la palabra conversión ver: Hadot. *Ejercicios espirituales*. P. 177.

¹⁰⁵ *Confesiones*. III, 2, 4.

decide volver a empezar, a iniciar un nuevo camino que lo lleve, de forma gradual, a la “vida feliz”. El descubrimiento del *ser interior*, o sentido interno le permite empezar la modificación, definitiva y firme, de las *malas pasiones* en vista a la unidad del pensamiento. El *placer causado por las sensaciones de los sentidos*, que experimenta a lo largo de su vida, le dificulta el *acceso a la interioridad*. Confiesa que antes de su renovación interior *no había hallado la paz que lo apartara de los movimientos hacia las cosas del mundo*, o malas pasiones, hasta que finalmente la halla en su conciencia. La modificación del “yo” es el paso paulatino de una *mala* a una *buena voluntad*.

En el libro VIII de *Las Confesiones* el autor presenta la *modificación interior* y la renovación de la propia voluntad. El *perfeccionamiento de sí* mediante un cambio de dirección, que implica la transformación de los deseos y afectos, lo conduce de forma segura, siempre en ascenso, a la conquista de ese *Bien* que ha de ser eterno. La conversión de la propia voluntad, Agustín la empieza a presentar en el libro VII, capítulos 7 al 12, de sus *Confesiones*. En este libro inicia el filósofo la reflexión mediante el recuerdo de su transformación interior y presenta el cambio entre una vida *enferma*, esclava del pecado a causa de las malas pasiones, y una vida *sana* en conformidad con el espíritu:

Mas yo, joven miserable, sumamente miserable, había llegado a pedirte en los comienzos de la misma adolescencia la castidad, diciéndote: <Dame la castidad y continencia, pero no ahora, pues temía que me escucharas pronto y me sanaras presto de la enfermedad de mi concupiscencia, que entonces más quería yo saciar que extinguir>. Y continué por las sendas perversas de la superstición sacrílega, no como seguro de ella, sino como dándola preferencia sobre las demás, que yo no buscaba piadosamente, sino que hostilmente combatía... Pero había llegado el día en que debía aparecer desnudo ante mí, y mi conciencia increparme así: <¿Dónde está lo que decías? ¡Ah! Tú decías que por la incertidumbre de la

verdad no te decidías a arrojar la carga de la vanidad. He aquí que ya te es cierta, y, no obstante, te oprime aún aquélla, en tanto que otros, que ni se han consumido tanto en su investigación ni han meditado sobre ella diez años y más, reciben en hombros más libres alas para volar>¹⁰⁶.

Hadot define la *metanoia* como un “cambio de dirección”, un “giro” o un tipo de “transposición”. Conversión es “un cambio de concepción mental, que puede ir desde la simple modificación de una opinión, hasta la transformación absoluta de la personalidad”¹⁰⁷. El significado de *metanoia*, o más allá de esto, la puesta en acción que es lo más difícil, la podemos ver claramente en *Las Confesiones* donde el autor se define a *sí mismo* como un hombre, que no sólo construye un discurso filosófico en función de la *modificación del carácter*, sino que intenta vivir conforme a su pensamiento. Agustín para ser consecuente con sus ideas inicia la *transformación de sí*, un acto voluntario que implica la renovación de los afectos; además muestra la necesidad de *cambiar su vida interior* valiéndose de una metáfora tomada de la medicina: si bien es verdad que preferimos la sanidad, contraria a la enfermedad, entonces deseamos estar sanos. La sanidad del cuerpo es indispensable, pero es preferible el remedio para la *vida interior*. La sanidad, más que del cuerpo, debe ser del espíritu. La *transformación* de la mentalidad que realiza el autor, en el momento de la *metanoia*, es el punto de giro que transforma su vida y lo acerca a su *ser interior*.

En el libro VIII de las *Confesiones* hace explícito que antes de la *metanoia* su vida estaba perdida en los vicios del mundo, en el devenir de los acontecimientos, sin la tranquilidad anímica; por eso decide tomar un nuevo rumbo en la vida ordinaria, en sus creencias y en sus sentimientos. No

¹⁰⁶ *Confesiones*. VIII. 7, 17-18.

¹⁰⁷ Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. P. 177.

obstante, la *conversión* es entendida generalmente como el arrepentimiento de los pecados¹⁰⁸, dejar atrás la voluntad mala y empezar una vida conforme a la Voluntad de Dios. El *arrepentimiento* es un concepto nuevo que se introduce en la filosofía moral, porque los estoicos de dónde Agustín retoma muchas ideas para construir su teoría sobre la conducta humana, no pensaron en la *culpa*, y por ende en el *arrepentimiento*, cuando quisieron eliminar sus pasiones. En el estoicismo no existe algo así como la *metanoia*, sino más bien como lo explica Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, un *volverse a sí*, un construir una ciudad interna para autodeterminarse desde allí¹⁰⁹.

El fenómeno de la *metanoia* es desarrollado con plenitud por Agustín, quien lo introduce en el cristianismo entendido como una *forma de vida*¹¹⁰, como una filosofía, y no simplemente como una creencia. Es importante el término de conversión, no tanto por la moral cristiana sino como se toma el “*mirar en sí*” y se examina a la luz de su conciencia; además por el cambio de la voluntad que experimenta el autor en su interior. Agustín *confiesa* que el *cambio* no es fácil, dado que constantemente el ser humano se encuentra *tentado* por las cosas del mundo: el mundo se nos presenta “siempre y en cada momento” como una tentación, y ceder a la tentación es pecado. La búsqueda de Dios, o de la Vida Feliz, no entra en contradicción con la búsqueda de *sí*, pues lo que se busca cuando se busca a Dios, es la propia conciencia, que mora en la *interioridad*. El descubrimiento de la *vida interior* inicia un nuevo paradigma reflexivo en Occidente, el ser humano es entendido a partir de este momento como un *ser*

¹⁰⁸ Por “pecado” Agustín entiende los actos de una voluntad mala, que busca vivir conforme al cuerpo y no al espíritu. Los conceptos de voluntad y de pecado se pueden ver en: *The Cambridge Companions to Augustine*. P. 42.

¹⁰⁹ Como se puede ver en: FOUCAULT, La hermenéutica del sujeto. P. 202.

¹¹⁰ HADOT encuentra que la filosofía antigua, más que un discurso, es una forma de vida; el ser humano hace una metamorfosis, es decir un cambio en su antigua forma de ser, por un estilo de vida conforme a unos principios (generalmente dogmáticos) sostenidos por una determinada escuela filosófica. Al respecto ver: Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. P. 13,

escogido entre los demás seres, por tener una *luz interior* que lo alumbra en el paso por esta vida, que lo hace diferente a los demás seres de la naturaleza, pero que a su vez está sometida a la autoridad divina (*autorictas*).

Desde joven Agustín inicia el *camino de la perfección*, tanto intelectual como moral, con el estudio y la vivencia de diversas *escuelas* filosóficas. Este proceso de la conversión es primero un acto voluntario y posteriormente intelectual¹¹¹, porque antes de la metanoia cristiana experimenta otras modificaciones de vida. La primera conversión Agustín la realiza a los diecinueve años, con la lectura del *Hortensio*, un texto de gran poder persuasivo sobre el porqué elegir ser filósofo que no ha llegado a nosotros, escrito por Cicerón. La influencia de esta obra le modifica su vida y la mirada del mundo, de joven inexperto amante de la lectura apasionada de Virgilio, se transformó en un ser racional, “in creatura rationali”:

Porque muchos años míos habían pasado sobre mí –unos doce aproximadamente- desde que en el año diecinueve de mi edad, leído el “Hortensio”, me había sentido excitado al estudio de la sabiduría, pero difería yo entregarme a su investigación, despreciada la felicidad terrena, cuando no ya su invención, pero aun sola su investigación debería ser antepuesta a los mayores tesoros y reino del mundo y a la mayor abundancia de placeres¹¹².

Después del estudio filosófico hecho en los textos de Cicerón pertenece a un grupo, a medio camino entre la filosofía y la religión, llamado maniqueísmo, del cual hereda muchos principios que posteriormente incluye en la filosofía cristiana como la división del mundo en *bien* y *mal*. No obstante, Agustín no se siente totalmente atraído por este grupo y se vincula al neoplatonismo donde

¹¹¹ Al respecto ver: COPLESTON. *Historia de la filosofía. Volumen II: De San Agustín a Escoto*. P. 53.

¹¹² *Confesiones*. VIII, 7, 17.

lee en latín, porque casi no sabía griego, a Platón; más tarde pertenece a la escuela de Maní, al escepticismo, el epicureísmo (sistema filosófico de gran boga en la Roma Imperial, donde se sostiene que el ser humano puede vivir de forma moderada, haciendo uso de ciertas pasiones que hacen la vida feliz y por último llega a la *conversión cristiana*. Sin embargo, la última metanoía, doce años después de la primera, es la “conversión cristiana”; de la cual se sabe por el uso popular del término, muy de moda entre los cristiano-evangélicos de hoy, pero que aquí es entendida como un *cambio de cosmovisión*, lo que implica una mirada diferente al mundo.

Agustín busca la sabiduría en las enseñanzas de Maní, de los neoplatónicos y de los escépticos, hasta que llega a las doctrinas filosóficas profesadas por Ambrosio, en dónde encuentra una forma de vida acorde con sus anhelos personales. La *verdad* deseada durante tanto tiempo la descubre con gran dificultad en *la interioridad* de su conciencia (*interioritas*), descubrimiento que le posibilita iniciar el camino que lo aparta de la vida licenciosa, soberbia y avarienta que llevaba, y le permite el *acceso* a la amplitud de la *conciencia*, donde están guardadas (*puestas ahí*) las cosas como recuerdos¹¹³. La conversión de la mentalidad le permite entrar en contacto con su propio *ser* y “subordinar las pasiones y sensaciones en función de la paz interior”¹¹⁴. El giro de concepción mental, pasar de pensar que la verdad se halla en las cosas cambiables, mutables, pasajeras e imperfectas que son las cosas sensibles y humanas, para afirmar la Verdad en el *ser interior*, es el despliegue de la filosofía agustiniana. El cambio que experimenta Agustín se da paulatinamente de lo sensible a lo suprasensible, con el apoyo de la gracia.

¹¹³ Sobre la memoria y el olvido se puede ver: *Confesiones*. X. 16-31.

¹¹⁴ CAMARGO. *Conocimiento y conversión en Agustín*. P. 48.

El problema filosófico hasta entonces radicaba en la apropiación o conocimiento de la cosa externa (*res extensa*) mediante el intelecto, pero con Agustín se descubre un objeto nuevo de investigación: *la interioridad (interioritas)*. No obstante, la *espiritualidad* no es analizada para esperar de ella un producto o resultado concreto (*utia*), es un campo de investigación hasta entonces no trabajado. Es así como la compleja filosofía agustiniana se presenta como un cambio de dirección reflexiva, el hallazgo de una región hasta antes no analizada: *la interioridad*. Este descubrimiento, que deja perplejo y angustiado a Agustín, en cuanto hombre concreto, le permite empezar a modificar su vida anterior.

Michel Foucault, en *La hermenéutica del sujeto*, muestra la importancia de la *metanoia* en la filosofía clásica; no obstante, advierte que reducir el término al simple ámbito de la *vida religiosa* es inexacto. Para el francés, este término de origen griego tiene su importancia en la filosofía y, ante todo, en la filosofía moral, porque la conversión es un *principio* de transformación¹¹⁵. Foucault hace una distinción entre lo que significa el autoconocimiento y “*la conversión a sí*”, estableciendo la diferencia entre el período greco-helenístico y la cultura cristiana. La conversión se da en “mí” cuando “yo me examino” y decido por propia voluntad cambiar de dirección como lo dice Foucault:

Sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. El yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su “*êthos*”, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión cristiana¹¹⁶.

¹¹⁵ Al respecto ver: Foucault. *La Hermenéutica Del Sujeto*. P. 202.

¹¹⁶ FOUCAULT. *Hermenéutica del sujeto*. P. 206

Voluntariamente separarse de la interioridad es la conversión falsa y perversa, es buscar la verdad en las cosas creadas, es *dispersarse* en el mundo sensible, en la mundanidad del mundo. Los *entes creados* (los objetos sensibles) son el primer escalón para llegar a la verdad y están puestos ahí como la prueba de la manifestación divina, sin ser la felicidad en sí misma. Hacer consistir el conocimiento en los entes del mundo material es soberbia, porque la verdad no se halla en las cosas creadas, sino en la fuente misma que las creó. Los *entes sensibles* importan como creación, pero no son objeto de análisis por “mi”, ni el fin en sí. La exterioridad no puede ser el *objeto de conocimiento* en Agustín, porque al igual que en el pensamiento de Platón, se supone que aleja al ser humano de la verdad. El *entretenimiento* puesto en las cosas del mundo, el dejar la *búsqueda de sí* (el olvido de “mi mismo”, *mi mismidad*) a un lado y la entrega irreflexiva a la exterioridad, es lo que hace de “mi vida”, de la cual soy dueño, una vida vacía. Al conocimiento no sensible, Agustín lo llama *espiritualidad*, para diferenciarlo de la *mundanidad*, y por medio de la *interioridad* se accede a la Verdad que es la misma Felicidad.

Agustín profundiza en algunos aspectos de la *espiritualidad* para saber qué cosas se deben, o es necesario conocer, y halla con gran dificultad tres campos, o divisiones del mundo interior, los cuales denomina: razón, memoria y voluntad. La *razón* es la que permite el discernimiento entre lo falso y lo verdadero; en la *memoria* están puestas las cosas, las cuales pueden además caer en olvido; y la *voluntad*, que en sí no es ni buena ni mala, determina la acción moral. Entonces, ni razón ni memoria son susceptibles de cambio, sólo el amor, la energía deseante, puede llegar a ser transformada por “mí”. En la filosofía que construye Agustín el discurso no se separa del estilo de vida que libremente escoge en el momento de la conversión.

Hadot sostiene la idea que en la filosofía antigua el discurso es usado para reformar constantemente los dogmas de la escuela a la cual se pertenece. La práctica de la *vida conforme al espíritu* lleva consigo lo que denomina Hadot unos *ejercicios espirituales* los cuales no están únicamente en la memoria o en la mente, sino que se desarrollan en la vida fáctica; de esta forma el cristianismo entró a formar una auténtica filosofía, entendida como un *modo de vida*. Es la vida misma la que permite esos ejercicios (*askesis*), como el citarista con su cítara para el perfeccionamiento de la música que interpreta. El perfeccionamiento de *sí* es la más dura actividad humana y está encaminada a la pacífica convivencia, es en el ámbito de la moralidad donde Agustín desarrolla los ejercicios, antecidos de largas lecturas:

Tales ejercicios aspiran a realizar la transformación de la visión del mundo y la metamorfosis del ser. Cuenta por lo tanto con un valor no sólo moral, sino también existencial. No se trata en absoluto de un código de buena conducta, sino de una manera de ser en el sentido más fuerte de la expresión. La denominación de ejercicios espirituales resulta, pues, finalmente la más adecuada, porque subraya que se trata de ejercicios que comprometen la totalidad del ser¹¹⁷.

El cambio implica una modificación en el actuar, porque es dejar atrás las acciones malas o deshonestas, en función de una verdadera tranquilidad anímica. Es el olvido (*oblivio*) de una vida miserable aferrada a lo cambiante, por una renovada que permite el autodescubrimiento, en el plano filosófico. La verdad, que está en el interior, implica unos ejercicios en su descubrimiento y en su ejecución. Agustín reconoce que su existencia carece de algo, porque durante mucho tiempo vive, según lo confesado, en la *concupiscencia* propia del amor perverso, sin el socorro de la Gracia. El acceso a *sí*, la interioridad y los ejercicios espirituales, descubiertos durante esta indagación, son los que posibilitan el tránsito por esta vida de forma amena. La *metanoia* llega como el

¹¹⁷ HADOT. *Ejercicios espirituales*. P. 60.

remedio para *la felicidad o disfrute*, por eso se propone renunciar a lo mundano en función de lo espiritual. Esa renuncia le causa una especie de contradicción en su interior, lucha entre dos voluntades: la carnal y la espiritual: “Tal era la contienda que había en mi corazón, de mí mismo contra mí mismo”¹¹⁸.

La filosofía cristiana es una forma de vida: “El candidato a filósofo no elegía una corriente, a la manera en que hoy decide ser «platónico». «kantiano», o «marxista». Para él, la elección de una escuela es simultáneamente la decisión de iniciar una profunda conversión espiritual.”¹¹⁹ El nuevo camino que propone el autor, es posible perderlo cuando por soberbia el ser humano se entrega a las cosas corpóreas y busca en ellas la felicidad. El cristianismo pasa a ser una forma de vida, con dogmas, una interpretación de la naturaleza y ante todo, gracias a Agustín, con un *corpus intelectual* o, si se quiere, un discurso filosófico. Las escuelas filosóficas, entre las que se puede contar el cristianismo, ofrecen a sus seguidores una noción de felicidad. La pregunta de cómo hallar la felicidad constante y firme se convierte en una pregunta fundamental en el reflexionar agustiniano, porque todo preguntar es buscar aquello por lo que se pregunta. No obstante, Agustín entiende la pregunta como un camino siempre en ascenso hacia la *felicidad*, que no se encuentra en el mundo finito y cambiante, en este mundo sólo es posible ese *deseado bien* en la expectativa.

El cambio con el cual culmina el meditar greco-romano, que aporta a la humanidad grandes tratados de política, retórica, moral, entre otros, entra en contacto con una nueva pregunta, la pregunta por Dios. La esperanza puesta en un mundo mejor donde está la felicidad y la paz entre los hombres (*gaudium*) sólo es posible en el más allá, en la otra vida. El que fracasa en su vida puede reconocer su error y desplegarse sobre *sí mismo*, con el apoyo de la *Gracia* y el perdón de la culpa. Es así como la *metanoia* es el inicio del reconocimiento del

¹¹⁸ *Confesiones*. VIII, 12, 28.

¹¹⁹ PÉREZ. *La filosofía como modo de vida*. P. 224.

error que implica el cambio, el cual se da de forma gradual, siempre en ascenso, hasta el día de la muerte:

¿Acaso no es poderosa tu mano, ¡oh Dios omnipotente!, para sanar todos los languores de mi alma y extinguir con más abundante gracia hasta los mismos movimientos lascivos de mi cuerpo? Tú aumentarás señor, más y más tus dones para que mi alma me siga a mí hacia ti, libre del visco de la concupiscencia, para que no sea rebelde a sí misma, para que aun en sueños no sólo perpetre estas torpezas de corrupción a causa de las imágenes animales hasta el flujo de la carne, sino para que ni aun consienta. Porque el que nada tal me deleite o me deleite tan poquito que pueda ser cohibido a voluntad hasta en el casto afecto del que duerme, no sólo en esta vida, sino también en esta edad, no es cosa grande para un ser omnipotente como tú, que puedes otorgar más de lo que pedimos y entendemos¹²⁰.

El dificultoso proceso de conversión conlleva al autor de las *Confesiones* a manifestar que en su interior existen las malas pasiones, aun cuando ha luchado durante largo tiempo contra ellas. El cambio no es inmediato, inicia con un reconocimiento del propio *error*, del sentirse perdido y buscar la ayuda de una fuerza superior que le permita remediar el *error*. No niega que las *malas pasiones* viven en su interior, sino que ellas pueden ser transformadas “por mí” en buenas. Es la caída del héroe, el reconocimiento del *error* y el inicio de un nuevo camino, si un sistema no funciona se debe encontrar otro; esto es lo que hace Agustín hasta llegar a lo que considera como el más certero sendero de la verdad.

¹²⁰ *Confesiones*. X, 30, 42.

Si bien la tragedia griega no le muestra alternativas de salvación al héroe¹²¹, que ha fracasado en su empresa, el cristianismo es más condescendiente, al introducir el concepto de *misericordia*. Agustín, en los *Soliloquios*, expone la discusión sostenida consigo mismo, el hecho de que aún no se libera de las *malas pasiones*, habiendo hecho diferentes tipos de ejercicios, filosóficos y religiosos como las plegarias a su dios. Dichos ejercicios, y la mirada autocrítica sobre sí mismo, lo conducen a reconocer que en su interior hay un *progreso moral*, en el sentido de que no buscaba los placeres sensuales, pero que no se ve libre de muchos placeres que lo atan al mundo:

R. Amas, pues, la vida de tus amigos, y la buena salud, y la vida temporal del cuerpo, pues de lo contrario no temerías perderlas.

A. Confieso que es así.

R. Luego ahora al no hallarse presente tus amigos, ni ser satisfactoria tu salud, causan turbaciones a tu alma; ¿Hay lógica en lo que digo?

A. No puedo oponerme a tu aserción.

R. Y si de improviso experimentases una mejoría corporal y vieses aquí a todos los amigos disfrutando de libre reposo, ¿no te holgarías soltando la rienda al alborozo?

A. ¿Por qué negarlo? Sobre todo si, según dices, todo viene de improviso, ¿cómo podría yo dominarme a mí ni dominar mi alegría?

R. Eres, pues, víctima de todas las pasiones y enfermedades del alma. ¿No será una temeridad mirar con tales ojos al sol¹²²?¹²³

¹²¹ Edipo debe sacarse sus ojos ante el descubrimiento de la verdad. Sófocles. *Edipo, rey*. P. 36

¹²² Se alude a la Alegoría de la caverna, la fábula que ilustra la diferencia que hay entre el hombre que vive en la oscuridad, en la mundanidad del mundo, y el que logra zafarse de esas cadenas hasta hallar la luz verdadera, el sol, que en la adaptación agustiniana es Dios. Sobre la Alegoría de la Caverna ver: Platón. República. 514a-518d.

¹²³ *Soliloquios*. I, 9.

En *Confesiones*, que es un libro más maduro que los *Soliloquios*, el autor afirma que lo *onírico* le causa un gran malestar, porque donde no “tengo” poder, donde “mi” ciencia no alcanza a comprender, es donde se dan las pasiones. En aquella región de los sueños, aún no explorada ampliamente, la voluntad no controla satisfactoriamente los malos deseos. Es allí donde el conocimiento no puede abarcar lo que en la vigilia es de suyo comprendido; de donde se deduce que el campo de la conciencia es más amplio que el mundo de la exterioridad. Esto le permite reconocer que hay cosas que detienen el camino para llegar al *perfeccionamiento de sí* y al reconocimiento de la Verdad¹²⁴.

Agustín en la medida que se hace más cristiano dulcifica este *sistema de vida* con el concepto de *humildad*. En este sentido, en la humanización de la filosofía y de los dogmas cristianos, se aparta totalmente del estoicismo y del cristianismo primitivo y sostiene la idea de que: “Carecer en absoluto de dolor mientras vivimos en este lugar de miseria, como pensó y expresó alguno de los literatos de este siglo (estoicos), no sucede sino a costa de un gran precio: la inhumanidad en el espíritu y la insensibilidad en el cuerpo¹²⁵. Las pasiones son inherentes a la humana naturaleza, y si alguien intenta vivir sin ellas, es inhumano o es Dios. No obstante, las malas pasiones (la tristeza y la alegría, el deseo y el temor), al ser perturbaciones del alma que apartan de la *verdad interior*, se deben modificar por medio de la razón. Las *malas pasiones* deben ser transformarlas, porque es preciso vivir según el espíritu y la interioridad.

La *metanoía* pasa a ser la ruptura definitiva con respecto a las propuestas de los antiguos filósofos. Es la renovación del espíritu y el nacimiento de un *hombre nuevo*, que deja atrás su historia y ve en el horizonte de la *esperanza* la paga a

¹²⁴ Recuérdese que para la patrística la *Verdad* es lo que está escrito en el texto sagrado, el cual es el camino que acerca al hombre a su Dios.

¹²⁵ *Ciudad de Dios*, XIV, 9.4. Además, en este capítulo aparece una nota que transcribimos aquí: “Alusión al filósofo académico del siglo IV, Crantor” quien aparece varias veces en las *Discusiones Tusculanas* de Cicerón, oponiéndose a la apatía estoica.

su sufrimiento. Es el tránsito de lo pagano a lo espiritual, el recogimiento de la vida conforme a una meta única llamada *espiritualidad*. La espiritualidad es la búsqueda de la conciencia que exige unos ejercicios para el autoconocimiento y el *dominio de sí*: “Me” conozco para poder manejar “mis” pasiones y sentimientos.

El *dominio de sí*, y ante todo el autoconocimiento, más que ser una práctica egoísta, individual y si se piensa privada, es política. El soberano debe conocerse para poder dominar sus súbditos, como el padre de familia se conoce para gobernarse y gobernar su casa. La virtud, entendida como virtud agustiniana, es el camino enfocado a hallar la felicidad humana en el interior del “ser”, en el pensamiento, y no en las cosas exteriores. “Me” gobierno y “gobierno” mejor, en la medida en que hago de “mi” *conciencia* el campo de reflexión. Este giro en la forma de meditar es el “*volverse a sí*” y mirar el *maestro interior* que cada uno lleva adentro. La transformación de la conciencia permite que el ser humano entre en comunión con los “otros” por medio de la *caridad* y el control de las pasiones desenfrenadas.

Agustín en un intento desesperado por hallar un *principio* para su existencia llega a un puerto que considera firme¹²⁶: su psiquis. La propia conciencia le

¹²⁶ Es significativo en Agustín el cambio de ciudades (*urbes*) en la búsqueda de la felicidad. De Cartago parte a Roma en donde dicta clases de retórica, trabajo que lo decepciona; hasta que descubre que el cambio, más que físico, debe ser espiritual. *Ciudad* en el autor, es la noción de una *sociedad espiritual*, y no de un lugar físico. Así lo expresa: “También fue obra tuya para conmigo el que me persuadiesen irme a Roma y allí enseñar lo que enseñaba en Cartago. Más no dejaré de confesarte el motivo que me movió, porque aun en estas cosas se descubre la profundidad de tu designio y merece ser meditada y ensalzada tu presentísima misericordia para, con nosotros. Porque mi determinación de ir a Roma no fue por ganar más ni alcanzar mayor gloria, como me prometían los amigos que me aconsejaban tal cosa -aunque también estas cosas pesaban en mi ánimo entonces-, sino la causa máxima y casi única era haber oído que los jóvenes de Roma eran más sosegados en las clases, merced a la rigurosa disciplina a que estaban sujetos, y según la cual no les era lícito entrar a menudo y turbulentamente en las aulas de los maestros que no eran los suyos, ni siquiera entrar en ellas sin su permiso; todo lo contrario de lo que sucedía en Cartago, donde es tan torpe e intemperante la licencia de los escolares que entran desvergonzada y furiosamente en las aulas y trastornan el orden establecido por los maestros para provecho de los discípulos”. *Confesiones*. V. 8, 14.

posibilita el cambio a una paz interior por medio de la ordenación racional de las pasiones y la ayuda de la gracia. *Metanoia* es entonces la cura (*sorge*) que encuentra a sus males anímicos y por eso, mediante el poder transformador de la Palabra sobre la psiquis humana, busca hacer que otros cambien, por medio de un lenguaje más sencillo, el de los sermones. En adelante enseña no la palabra humana, sino la palabra espiritual, la cual lo lleva a renunciar a la vida licenciosa, avara y soberbia, por una vida espiritual. Con el apoyo del Verbo encuentra en su vida la transformación del “yo interno” en un ser mejor, próximo a la perfección, sin llegar a ser como un dios, esto es intentar vivir como comprendieron los estoicos, sin pasiones (*apatheia*).

El amor, *cupiditas*, (*el Eros griego o amor a los hombres*) se vuelve caridad, o amor al “otro” por medio de la pasión de la misericordia. La misericordia, que es una especie de caridad, permite entender al “otro” y ponerse en su lugar, para ser solidario. La Caridad es llamada actualmente solidaridad, para hacerla más política y diferenciarla de los términos religiosos actuales.

En Agustín la conversión, de mala a buena voluntad, es un proceso que requiere tanto la gracia como la razón. La razón es un instrumento necesario para llegar a conocer a Dios, únicamente la fe no conduce a la verdadera senda de la felicidad. La fe y el entendimiento ayudan al mortal a transformar su voluntad que, como ya hemos visto, es buena o mala según lo que se desee. La diferencia entre los conversos y los paganos es que estos últimos practican mal su amor, mientras que los primeros, con la ayuda de la razón y de la gracia, encaminan sus pasiones hacia la verdad. La diferencia que hace Agustín entre las *malas pasiones* y los *afectos buenos* es que unos son productos de la *cupiditas* y los otros de *caritas*. Al mal deseo transformado, al amor que anhela lo eterno, al resultado de ese amor, lo llama *buenos afectos*. En efecto, los afectos buenos son llamados virtudes y las pasiones perversas son entendidas como vicios:

Si estos movimientos, si estos afectos buenos, que proceden del amor y de la caridad santa, han de ser llamados vicios, tendremos que admitir que los verdaderos vicios reciben el nombre de virtud. Pero si esos afectos siguen la recta razón, cuando están puestos en su fin, ¿quién osará llamarlos entonces enfermedades o pasiones viciosas?¹²⁷

Las pasiones Agustín las divide en dos grupos, según sea la voluntad humana, son buenas o malas dependiendo del objeto de anhelo. Según el autor el mismo Jesús, maestro del cristianismo, padeció de las pasiones humanas al volverse hombre: “Por ello, aun el mismo señor, que se dignó llevar la vida humana en forma de siervo, pero sin tener pecado alguno, usó de ellas cuando juzgó oportuno. Porque no era falso el afecto humano de quien tenía verdadero cuerpo y verdadero espíritu de hombre”¹²⁸. Los afectos se tienen por la condición humana, sin embargo, es menester que se luche no contra las buenas emociones, sino contra los vicios de la carne para liberar el alma de las turbulentas pasiones: “El mal está en caer en el pecado, consintiendo en las bajas pasiones, y el bien en no consentirlo y evitarlo”¹²⁹. La transformación y el *reconocimiento de sí* implican un trabajo de uno mismo sobre uno mismo. Las malas pasiones son dadas en el momento de la prevaricación del primer hombre, para que realice el duro trabajo, el ejercicio espiritual, de hacerlas virtuosas pasiones: “Por tanto, la voluntad, la precaución, el gozo son comunes a los buenos y a los malos; o, para decir lo mismo con otras palabras, les son comunes el deseo, el temor y la alegría; pero unos las practican bien y otros mal, según sea recta o perversa la voluntad de los hombres”¹³⁰.

¹²⁷ *Ciudad de Dios*, XIV, 9, 3.

¹²⁸ *Ciudad de Dios*, XIV, 9, 3.

¹²⁹ *Ciudad de Dios*, XIX, 4, 4.

¹³⁰ *Ciudad de Dios*, XIV, 8, 3.

En las *Confesiones* el autor afirma que antes de aceptar la gracia de Dios se dejaba llevar por los impulsos de las cosas exteriores. Las “*Confesiones*” son el intento de un hombre atormentado por los males de su siglo de buscar la paz interior. Un hombre que aun siendo pasional, vuelve su mirada sobre sí mismo y en el escrutinio interno de su espíritu ve la relación que existe entre él y su Dios, que se vuelve su interlocutor. Sin embargo, su filosofía está inspirada en la de Platón. El camino que lo lleva a la presencia de Dios fuera de este mundo que es su felicidad, es retomado del mundo de las ideas sustentada por el griego. Agustín en sus *Confesiones* demuestra como la dispersión (*dispersio*) puede ser transformada y ser recogida en la unidad del pensamiento, por medio de la templanza. La *conversión* es el camino que nos recuerda la alegoría de la caverna de Platón, donde el ser humano logra pasar de la esclavitud de las cadenas, de la oscuridad, a la luz de la “verdad” para amar aquella vida, que es mejor como se ve en el dialogo *Del maestro*:

Y, no obstante, si dijese que hay una vida bienaventurada y eterna, adonde, con la ayuda de Dios, esto es, de la misma Verdad, deseo seamos conducidos por ciertos escalones apropiados a nuestro débil paso, temería aparecer ridículo entrando en este camino tan sublime por el examen de los signos, más bien que de las cosas que ellos representan. Por tanto, me perdonarás si me detengo contigo en consideraciones preliminares, no por jugar, sino por ejercitarlas fuerzas y agudeza del entendimiento, con las cuales podamos, a más de soportar, amar el calor y la luz de aquella región en que la vida es bienaventurada¹³¹.

Pero, ¿para qué escribe su vida, la de un hombre atormentado que cambia la filosofía por la fe? ¿Cuál es el interés principal de presentar sus propias confesiones? Presenta su vida como modelo, para que todo el que lea sus escritos, no dude en reconocer que sin el auxilio de la gracia no se puede ser

¹³¹ *Del Maestro*. VIII, 21.

Feliz: “¿A quién cuento yo estas cosas? No te las cuento a ti, Dios mío, sino que en tú presencia las cuento a mi linaje, al linaje humano, a la pequeña porción que pueda creer en este escrito mío.”¹³² Se presenta como un modelo a imitar por su intento de perfección, abandonando la mundanidad del mundo. Se transforma buscando el ser interior, como lo entiende Niño:

Vemos a Agustín avanzando desde un plano que se puede calificar como «viviendo bajo el principio del placer», disfrutando «la libertad del fugitivo» hacia la participación sincera en una dimensión profunda de la vida. Interioritas *permite ver que ahora lo que ocurre a Agustín, en el plano de acontecimientos biográficos, es menos importante que la forma en que responde a ellos. Es la dinámica que va introduciendo el cambio. A lo largo de esta etapa, toma una serie de decisiones que lo llevan hacia un retorno a Dios, con un acto de «voluntad total». A pesar de las vacilaciones interminables que han precedido, su voz finalmente es firme y sincera cuando dice: «Hasta en mis huesos yo sabía que esto era lo que tenía que hacer» (VIII, 8, 19)*¹³³.

La *Gracia*, sin la cual no puede haber vida feliz, ayuda al ser humano al ejercicio de la libertad. La gracia es el elemento que Agustín introduce en la reflexión filosófica para volverla filosofía cristiana. A diferencia de los filósofos de las escuelas antiguas, que sustentaban sus reflexiones en la naturaleza, el autor lo hace en el diálogo con Dios. En la filosofía agustiniana se pasa de la búsqueda externa de la verdad (*veritas*) al plano interior. En la *vida interior* el autor se encuentra con la plenitud de su ser, con la plena libertad, con el dominio de sí y con la paz interior, esto posible a la asistencia de Dios mediante la Gracia.

¹³² *Confesiones*. II, 3, 5.

¹³³ NIÑO, op. Cit, P. 33.

Lo que Martín Heidegger encuentra en los escritos de Agustín como “la cura” (*sorge*) en el ser humano, es la posibilidad del acceso a la interioridad. El hombre no es malo por naturaleza sino por vicio, por preferir vivir según las cosas materiales. El mal debe evitarse por medio de la templanza y de la continencia, virtudes que permiten la *cura* a la dispersión y acercan al ser humano a la presencia de Dios. “Y como nadie es malo por naturaleza, sino que el malo lo es por vicio...Si se cura el vicio, permanecerá todo lo que se debe amar”¹³⁴. El “hombre” agustiniano cuando reconoce el amor mediado por Dios (*Caritas*), se aparta de forma voluntaria de las malas pasiones y de los deseos desenfrenados, por medio de la templanza, virtud que refrena las malas pasiones que atormentan el alma:

Veamos ahora si puede serle ajena la templanza, siendo ésta la virtud que refrena las pasiones. ¿Qué hay tan enemigo de la buena voluntad como la concupiscencia? Por donde fácilmente comprenderás que este amante de la buena voluntad ha de resistir y combatir las pasiones por todos los medios posibles, y que justamente, por tanto, se dice que tiene la virtud de la templanza¹³⁵.

La templanza controla las malas pasiones con la asistencia de la Gracia; ésta virtud al ser del alma y, estando las cosas inferiores sujetas a ella, modera los impulsos desenfrenados. El ser humano debe aprender a dominar sus malas pasiones en función de la ley que es eterna y que permite el vínculo con el amor de Dios y no con el amor concupiscente a los hombres. El peligro que advierte Agustín en los sentidos está determinado por la posibilidad de que los *hombres* se extravíen en los vicios del mundo; cualquier persona que goza de la libertad de actuar puede caer en el nocivo abandono de sí, por entregarse a los

¹³⁴ *La Ciudad de Dios*. XIV, 6.

¹³⁵ *Del libre albedrío*. I, 13.

sensuales placeres del mundo¹³⁶. Si libremente el ser humano elige amar a las cosas creadas, en lugar del creador mismo, opta por una mala voluntad, que lo separe del camino de su felicidad (*beatitud*) y lo lleva a vivir una vida mundana.

¿Pero qué es lo que Agustín entiende propiamente por razón? Para Agustín la razón es: “el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce; guiarse de la luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes, es el privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en lo exterior entrar en sí mismo¹³⁷. El deseo último es alcanzar la Gracia en la vida eterna. La vida feliz, si es deseada por sí misma y no por razón de otra cosa, no es finita; por lo tanto el ser humano debe esperar la “bienaventuranza” en el más allá, en posesión del bien de forma eterna y plena. La filosofía o, como decían los estoicos, el *hegemonikón*, no controla las pasiones humanas para vivir conforme a la *naturaleza*, sino una especie de ley externa, que expresada bajo la noción de amor a Dios (*Caridad*) controla el hacer, el decir y el sentir del hombre quien debe amar tanto al Ser Supremo, hasta el menosprecio de sí, para vivir sin soberbia y en unión con el otro. “Dicha caridad y el amor a Dios vienen a ser la solución de Agustín al problema antiguo del sumo bien”¹³⁸.

¹³⁶ *Del Orden*. I, 2, 4.

¹³⁷ *Del Orden*. II, 11, 31.

¹³⁸ TOLLINCHI. *Las metamorfosis de Roma: Espacios, figuras y símbolos*. P. 469.

CONCLUSIONES

Se puede concluir que, en la filosofía agustiniana, las pasiones no son suprimidas de la naturaleza humana, debido que ellas no son otra cosa que la voluntad misma, el motor que mueve a la persona a actuar. El ser humano agustiniano no puede vivir sin pasiones (*apatheia*), sino que transforma las malas pasiones del alma, por medio de la gracia y de la razón, en virtuosas pasiones. La *razón juiciosa* debe permanecer alerta y vigilante para que las malas pasiones se sometan al espíritu e impedir que dominen. Sin embargo, por mera razón el ser humano no llega la felicidad, pues requiere de la gracia.

El cristianismo, entendido como una forma de vida, le permite a Agustín crear una filosofía en la cual la fe (*fides*) y la razón (*ratio*) se apoyan mutuamente. En el cambio de modo de vida, de filosofía y de afectos, el autor busca el apoyo de la fe (*o de la Gracia*) para hallar su felicidad constante y firme. La *metanoia* es la modificación del panorama reflexivo del meditar antiguo, con el descubrimiento de la *interioridad*, la *res pensante*. La *transformación* de la propia voluntad es el cambio genuino, en función de la vida bienaventurada; es la *cura* que encuentra el autor a su crisis existencial, para ordenar su amor en vista a una vida mejor.

El hallazgo y aporte que hace Agustín al *Estudio del alma* es el descubrimiento de la propia vida, del “yo” que se puede perder en la infinitud de cosas, en la *mundanidad del mundo*. El encontrar el “yo” universal, que supera a los yoes pasajeros y finitos, es el resultado del análisis de la propia vida, de la *conciencia*, donde están puestas las cosas como recuerdos. El ser humano, al separar por propia voluntad su mirada del *ser interior*, olvida la luz que hay en él y vive en la oscuridad de la mundanidad, en la *dispersión*, en las cosas

creadas, perdiendo de esta forma la espiritualidad. Las viciosas pasiones producen en el espíritu “perturbaciones” e “impotencias”, y cuando son muy violentas, crean confusiones mentales, “ceguedades” que no permiten ver. Es menester que el ser humano no se pierda en la *multitud de cosas* de la vida cotidiana, en la banalidad de la vida fáctica. El entregarse por entero al mundo, no es más que una dispersión de la voluntad y la *dispersión* es el alejamiento de la verdad y la pérdida del dominio de sí:

Quiero recordar mis pasadas fealdades y las corrupciones carnales de mi alma, no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto (amoreamoris tui facioistuc), recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de la unidad, que eres tú, me desvanecí en muchas cosas.

Porque hubo un tiempo de mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas más bajas, y osé oscurecerme con varios y sombríos amores, y se marchitó mi hermosura, y me volví podredumbre ante tus ojos por agradarme a mí y desear agradar a los ojos de los hombres.

Pero yo, miserable, habiéndote abandonado, me convertí en un hervidero, siguiendo el ímpetu de mi pasión, y traspasé todos tus preceptos, aunque no evadí tus castigos; y ¿quién lo logró de los mortales? Porque tú siempre estabas a mi lado, ensañándote misericordiosamente conmigo y rociado con amarguísimas contrariedades todos mis goces ilícitos para que buscara así el gozo sin contrariedades y, cuando yo lo hallara, en modo alguno lo hallara fuera de ti, Señor; fuera de ti, que provocas el dolor para educar, y hieres para sanar, y nos das muerte para que no muramos sin ti¹³⁹.

¹³⁹ *Confesiones*. II. 1,1-2,4

Volver la *mirada sobre uno mismo* y recordar que hay algo dentro de *uno* llamado espiritualidad, luz interna o conciencia, es un trabajo duro, más en el mundo tecnificado y mediático actual. La información está puesta ahí, no como un buscar en *nosotros mismos*, sino más bien como un *extraviarnos* en los acontecimientos fácticos. Poner la mirada en un punto fijo y unir los deseos humanos en función de la caridad, que unifica las almas separadas por el egoísmo, es alcanzar la vida feliz. La fraternidad universal, lejos de la dispersión que trae entregarse, o buscar cada uno de forma particular y egoísta la felicidad en las cosas pasajeras, es lo que hace una vida dichosa y firme.

Las pasiones “malas” en el ser humano deben ser *trasformadas* en *virtuosas pasiones* para vivir según el espíritu, sin suprimirlas de la condición humana, pero regulándolas por medio de la razón. Es menester, ocuparse de *sí mismo* como una cura (*sorge*) del alma, volver la mirada sobre *uno mismo*, para remediar las *pasiones desenfrenadas* y no ser esclavo de ellas. La *libertad del albedrío* es la ocupación en “nosotros mismos”, la responsabilidad de nuestra propia conciencia dado que lo que se pierde, cuando usamos mal de *nosotros mismos*, es *nuestro* propio ser. Se debe dar un buen uso a la libertad, sin caer en el libertinaje, que es la *mala interpretación de la libertad*; porque dónde no hay límites, ni responsabilidad de la libertad, no hay vida segura.

Es claro por qué no suprime Agustín las perturbaciones de la condición humana, puesto que ellas justifican, en la concepción cristiana, el vivir con pecado. Un ser humano sin pasiones (*apatheia*), no tiene amor, una de las pasiones defendidas por el autor. Si el *hombre* se libera de ellas, como pretendían algunos seguidores de otras escuelas, deja de tener temor y por ende, de esperar la felicidad en la otra vida. El verdadero conocimiento, el dominio de sí y la búsqueda de la interioridad más allá de ser un *uso egoísta* es la reivindicación del “otro”. El otro existe en cuanto posibilita la fraternidad llamada *caridad*. El autor recomienda no odiar al *hombre* sino su pecado, se

debe Amar al “otro” por su condición humana y odia lo que realice en contra de la paz. Es preciso educar, ordenar y transformar las *malas pasiones*; encauzarlas, para lograr un pleno crecimiento humano.

El agite interno de la voluntad lleva al filósofo a preferir el *ser interior* porque posee *la memoria*, prescindiendo, en cierta manera, del mundo exterior (*res extensa*) sin que ello implique su eliminación. El concepto de Caridad le permite a Agustín desarrollar una clara noción de humanidad; podría decirse, siguiendo el autor, que existen unas buenas pasiones que llama “buenos afectos” y, por mala voluntad, unas *viciosas pasiones*. La *metanoia* es la ordenación del amor en función del bien, que es espiritual y universal como lo dice Arendt: “La experiencia de Agustín ilustra el proceso y ejercicio de la ordenación del amor: de cupiditas hacia caritas”¹⁴⁰.

En Agustín no se juzga que el cuerpo sea malo y el alma buena, sino que cada uno se somete al otro: “El alma se somete a Dios y la carne al alma. Así, carne y alma están a Dios sometidas”¹⁴¹. La conversión se da cuando el cuerpo sigue al alma, y la interioridad busca a Dios; separarse de este orden es lo que se conoce como *cupiditas* o pecado, que es el olvido de “sí mismo” y del “otro”. Se ama al “otro” en la medida en que “nos amamos a nosotros mismos y a nuestra interioridad”, por lo tanto, las *buenas pasiones* son iguales a la *fraternidad humana*. La solución a una de las dificultades de nuestros días la podemos hallar en la filosofía de Agustín, pues se exige pensar en el “otro”, pero menospreciándonos a nosotros mismos. O por el contrario, exaltar tanto nuestra arrogancia y soberbia hasta el menosprecio del “otro”, y si es posible su aniquilación de la existencia.

¹⁴⁰ NIÑO, op. Cit, P. 103.

¹⁴¹ *Ciudad de Dios*. XIX, 4, 4.

Es la *continencia* el remedio que Agustín encuentra al problema de las malas pasiones del alma. La continencia se encarga de recoger la dispersión de la mente humana en la unidad con Dios. La auténtica conversión se da cuando se halla el orden del sufrimiento, en el reconocimiento de la caridad. Para ser seculares, y despojar del carácter religioso la pregunta por la existencia hecha por Agustín, la voluntad es libre en la medida que no elimina las pasiones, sino que las transforma en función de la sociedad justa que el autor llama *Ciudad de Dios*. Cuando el ser humano logre vivir humildemente, ordenando sus afectos y solidariamente, logra la paz verdadera; de lo contrario, se pierde en la infinitud de los *entes*, en el plano de la dispersión, olvidándose de *sí mismo* y sujeto a la adversidad de las circunstancias. En la cotidianidad, la conciencia que se abandona a *sí misma* que se dispersa en la mundanidad, se pierde para siempre.

Ahora bien; ¿qué sería del mundo occidental si Agustín no hubiese disfrutado de las buenas y malas pasiones? ¿Cómo sería la ética y la moral actual, sin el apasionamiento del “santo” obispo de Hipona?

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN. *Obras Completas De San Agustín. I: Escritos Filosóficos (1º): Introducción Y Biografía General: Vida De San Agustín Escrita Por San Posidio. Soliloquios. La Vida Feliz. El Orden.* Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.

_____. *Obras Completas De San Agustín (Tomo 2), Las confesiones.* Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.

_____. *Obras Completas De San Agustín (Tomo 3), Contra los académicos, Del libre albedrío, De la cantidad del alma, Del maestro, Del alma y su origen, De la naturaleza del bien: contra los maniqueos,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.

_____. *La Ciudad de Dios 4ª, 2v.* Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

_____. *De la gracia y el libre albedrío.* Traducción de Vega, G. E., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971.

_____. *Obras Completas De San Agustín. XXVI: Sermones. Sermones sobre diversos temas. Índice bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano,* Madrid, La Editorial Católica, S. A, 1985.

_____. *Obras completas de San Agustín. XXXV: Escritos antipelagianos (3º): La perfección de la justicia del hombre. El matrimonio y la concupiscencia. Réplica a Juliano.* Traducción de Luis Arias y Teodoro Calvo,

Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

_____. *Les Confessions*. Traduction et introduction de Joseph Trabucco, Éditions Garnier Frères, France, 1960.

ALFARIC, Prosper. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. E. Nourry, Paris, 1918.

ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, Encuentro Ediciones, Madrid, 2001

_____. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.

_____. *¿Qué es la política?* Traducción de Rosa Sala Carbó, Introducción de Fina Birulés, Ediciones Paidós, España, 1997.

BAUMGARTNER, Matías. *San Agustín*. Revista de occidente, Madrid, 1925.

BORDELOIS, Ivonne. *Etimología de las pasiones*. Editorial Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

BROWN, Meter. *Agustín de Hipona 3ª*. Editorial Acento, Madrid, 2003.

BUITRAGO GONZÁLEZ, Julieta. *Fe, razón y felicidad en San Agustín: interpretación de la relación entre fe y razón suscitada a partir de la lectura del libro XI de la Ciudad de Dios y otros textos de San Agustín*. Monografía, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, 2005.

BURNELL, Peter. *Problem of Servitudo Unjust Regimes in Augustine's City of*

God Ciudad de Dios. Diario de la Historia de las Ideas, Vol. 54, N ° 2, Publicado por: University of Pennsylvania Press, Estable URL, 1993, pp. 177-188.

CAMACHO, Javier Martín. *Gracia y libre albedrío en la polémica entre san Agustín y los pelagianos*. Revista Fundación Foro, Argentina, 2008.

CAPÁNAGA, V. *Agustín de Hipona*. BAC MAIOR, Madrid, 1975.

CICERÓN. *Del sumo bien y del sumo mal*. Editorial W.M. Jackson, INC. U.S.A., 1993.

_____. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Editorial Sarpe, Madrid, 1984.

_____. *Discusiones tusculanas*. Editorial SEP, introducción, traducción y notas de Julio Pimentel, México, 1985.

CONCHE, Marcel. *“El pirronismo en el Método”*. Traducido por Diego Cadena. Revista de Estudiantes de Filosofía Légein, Universidad del Valle, Cali, 2009.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. Volumen II: *De San Agustín a Escoto*. Traducción de Juan Carlos García Borrón, Editorial Ariel, Barcelona, 3da edición 1994, pp. 25 – 49.

DARAKI, María y ROMAYER-DHERBEY, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Editorial AKAL, Madrid, 1996.

DEFERRARI, Roy J. and KEELER, M. Jerome. *“St. Augustine's "City of God": Its Plan and Development”*, The American Journal of Philology, Vol. 50, No. 2, pp. 109-137, The Johns Hopkins University Press. 1929.

D:\JSTOR Revista Mexicana de Sociología Vol_ 13, No_ 2, p_ 231.mht.

EPICURO. *Sobre la felicidad*. Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1995.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Traducción de Tomás Segovia, Editorial siglo XXI, México, 2005.

_____. *La hermenéutica del sujeto*. FCE, México, 2002.

GAGIN, François. *Una Ética en tiempos de crisis*. Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2003.

_____. *Una estética de las pasiones en el estoicismo*. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, 2006.

_____. "Las pasiones en el estoicismo". Revista Estudios de Filosofía, No.34, Medellín, 2006.

GILSON, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929.

_____. *La Filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid 1989. P.

HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua*. Fondo de Cultura Económico, México, 1998.

_____. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela, Madrid, 2006.

HEIDEGGER, Martín. *Estudios sobre mística medieval*. Traducción de Jacobo Muñoz, Fondo de Cultura económico, México, 2003.

_____. *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura económico, México, 1971.

HEINZMANN, Richard. *Filosofía en la edad media*. Editorial Herder, Barcelona, 1995.

HOYOS MOLINA, Liliana. *El problema del mal en San Agustín*. Monografía de la Universidad del Valle, 1990.

<http://www.jstor.org/stable/2709977>. Consultado: 20/05/2008 16:25.

KELLER, Miguel Ángel. *La vida como peregrinación en la experiencia de San Agustín*. Revista Pensamiento agustiniano N° XIX, Universidad de Caracas, 2004.

LARRÚ, Juan de Dios. “*San Agustín: la insaciabilidad del deseo y la fuente del amor*”. Conferencia impartida en la Universidad CEU San Pablo 23 de octubre de 2008. Tomado de la página: [http://www.uspceu.com/pdf/servicios/SAgustinla insaciabilidaddeldeseoylafuente%20del%20amor.pdf](http://www.uspceu.com/pdf/servicios/SAgustinla%20insaciabilidaddeldeseoylafuente%20del%20amor.pdf). Recuperado marzo 2011.

MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Alianza Editorial, Madrid, 1996.

MARGOT Jean-Paul, “*La felicidad*”. Revista: Praxis Filosófica, no.25, pp. 55-79, Universidad del Valle, Cali, 2007.

_____, “*Aristóteles: deseo y acción moral*”. Revista: Praxis Filosófica, Nueva serie, No. 26, pp. 189-202, Universidad del Valle, Cali, 2008.

NIÑO, Andrés. *Ejercicios espirituales en las confesiones de san Agustín*. Revista Agustiniana, vol XLVII, n.142. pp. 81-117, 2006

Montanari, P. *Il problema dellalibertá in Agostino*, Rivista di Filosofia Neoscolastica 29. pp. 359-387, 1957.

OROZ RETA, José. *San Agustín el hombre, el escrito y el santo*. Librería Editorial, Madrid, 1967.

OVIDIO. *Metamorfosis*. Editorial Gredos, Madrid, 2008.

PLATÓN. *República*. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

PÉREZ CORTÉS, Sergio. *La filosofía como modo de vida. Reseña de: Hadot, Fierre. ¿Qué es la filosofía antigua? México: FCE, 1998*. Revista Internacional de Filosofía Política (14), Editorial: Universidad Nacional de Educación a Distancia (España) y Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.

RUIZ CAMARGO, Luz Yanime. *Conocimiento y conversión en San Agustín*. Monografía, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, 1990.

SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. *Interioritas*. Ejemplar dedicado a: Ejercicios espirituales con San Agustín, Revista agustiniana, Vol. 49, N° 149, pp. 501-525, 2008.

SALISBURY, Joyce. *Padres de la Iglesia*. Editorial Tercer Mundo, Colombia, 1991.

SÉNECA. *El ocio*. Editorial Norma, Bogotá, 1996.

_____. *Sobre la felicidad*. Alianza Editorial, Madrid, 2001.

SÓFOCLES. *Edipo, rey*. Pehuén Editores, 2001.

The Cambridge Companions to Augustine. Edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2006.

The Cambridge Companions to Medieval philosophy. Edited by A.S, McGrade, Cambridge University Press, 2006.

TOLLINCHI, Esteban. *Las metamorfosis de Roma: Espacios, figuras y símbolos*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1981.

VIRGILIO. *La Eneida 5ª*. Traducción de Aurelio Espinosa Pólit, Editorial Cátedra, Madrid, 1998.

VIVES, Juan Luis. *Tratado del alma*. Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1948.

WEITHMAN, P. '*Augustine's political philosophy*', in *The Cambridge Companion to Augustine*.